ARCHIVES DE PHILOSOPHIE

VOLUME VIII

CAHIER II

R. JOLIVET

A LA RECHERCHE DE DIEU

NOTES CRITIQUES

SUR LA

THÉODICÉE DE M. ÉDOUARD LE ROY

ALMA COLLEGE
23111
LIBRARY
J593
Alma, California

GABRIEL BEAUCHESNE, ÉDITEUR
A PARIS, RUE DE RENNES, 117
MCMXXXI

3044

A LA RECHERCHE DE DIEU

Notes critiques sur la Théodicée de M. Édouard Le Roy.

AVANT-PROPOS

Au cours d'un récent article de la *Revue Apologétique*, consacré à *la Théodicée de M. Édouard Le Roy*, nous annoncions notre intention de revenir plus longuement sur le sujet traité, dans un ouvrage en préparation sur *Le Problème de Dieu dans la pensée contemporaine*. A la réflexion, il nous a paru préférable de publier dès maintenant, sans attendre l'achèvement de l'ouvrage, les pages qui concernent M. Édouard Le Roy.

En effet, le volume que publiait, en 1929, l'éminent philosophe, sous le titre : *Le Problème de Dieu*[1], a obtenu immédiatement une importante diffusion, que justifient amplement ses qualités littéraires, comme aussi la manière vivante et émouvante dont il aborde et traite l'une de ces questions essentielles qui passionnent naturellement les hommes. Cependant, il nous a semblé, comme à beaucoup d'autres, que la doctrine de M. Le Roy, aussi bien dans sa partie négative et critique que dans sa partie positive, soulevait de graves objections et risquait de mettre en péril, sans réussir à les remplacer d'une manière efficace, des thèses que la philosophie chrétienne et la philosophie tout court tiennent pour capitales. C'est pourquoi nous publions les pages suivantes.

Il ne sera pas inutile de dire ici quelques mots de la méthode adoptée dans ce travail. Nous n'avons pas eu l'intention de reprendre l'exposé des preuves classiques de l'existence de Dieu. Quiconque voudrait approfondir ces questions n'aurait que l'embarras du choix entre des ouvrages les uns et les

1. 1 vol. de 351 pp., Paris, *L'Artisan du Livre*.

autres excellents[1]. Notre but est plus modeste. Il s'agit de montrer que les critiques de M. Le Roy contre les preuves classiques de l'existence de Dieu reposent à la fois sur de simples méprises et sur des postulats injustifiés : méprises sur le sens réel des arguments thomistes, postulats empruntés au kantisme et au bergsonisme et tenus gratuitement pour définitivement démontrés. Il nous sera facile de prouver que, la plupart du temps, les objections de M. Le Roy portent à côté de la question, ou qu'elles ne pourraient avoir de valeur qu'en fonction de doctrines que la raison — et le bon sens — réprouvent.

Quant à la « preuve » de Dieu, par laquelle M. Le Roy se flatte de remplacer les arguments classiques, nous montrons sur quelles dangereuses équivoques elle se fonde. On peut assurément construire un argument très fort et très prenant sur les aspirations infinies de l'homme. Mais c'est à la condition que l'on n'en ait pas d'avance ruiné la portée par une critique de la valeur transcendante des principes rationnels, d'où ne peut résulter, en logique, qu'un scepticisme radical. Dans la perspective fermée au transcendant où s'établit dès l'abord M. Le Roy, l'argument qu'il propose de fonder sur les aspirations infinies de l'homme ou, si l'on préfère, sur l'expérience de la réalité morale, qui est en nous principe de progrès sans limite, appel à nous dépasser sans cesse, cet argument prend très naturellement un aspect panthéiste, dont les expressions plus qu'ambiguës de M. Le Roy témoignent assez clairement[2]. Or, comme il est avéré que M. Le Roy veut aboutir et conduire à un Dieu personnel, tel que le professe la tradition chrétienne et l'impose

1. Parmi les plus importants, signalons ici : R. Garrigou-Lagrange, *Dieu, son existence et sa nature*, Paris, Beauchesne, 3e éd., 1920; Article *Dieu*, dans le *Dictionnaire Apologétique de la foi catholique*, t. I, Paris, Beauchesne. — A. D. Sertillanges, *Saint Thomas d'Aquin*, t. I, Paris, Alcan, 1922; *Les sources de la croyance en Dieu*, Paris, Perrin, 1923; *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, Paris, Bloud, 1928.

2. Nous disons un *aspect*, c'est-à-dire une apparence panthéiste, non seulement pour réserver les intentions de M. Le Roy, qui sont formellement contraires au panthéisme, mais encore pour exclure que, *de fait*, la doctrine soit vraiment panthéiste. Nous voulons dire : 1° Que cette doctrine, par suite de la conception de Dieu comme devenir infini, souffre de graves ambiguïtés, que soulignent çà et là des expressions auxquelles on n'évitera de donner un sens panthéiste qu'au moyen de laborieuses explications, et 2° que, de son propre poids et selon sa pente logique, malgré les efforts de M. Le Roy, la doctrine s'oriente dans la direction du panthéisme.

la fidélité à l'Église, la méthode qu'il emploie se trouvera démontrée dangereuse et fausse par la direction où elle engage la doctrine. Bien qu'accidentellement du faux puisse sortir le vrai, il est plus ordinaire que de prémisses erronées, comme celles que met en œuvre la partie critique de l'ouvrage de M. Le Roy, ce soit l'erreur qui résulte. C'est pourquoi nous avons insisté davantage sur cette partie critique. *Principiis obsta.*

Est-il nécessaire de déclarer ici que les pages qui suivent, si fermes et si vives que parfois elles puissent être, ne mettent pas en question les intentions de M. Le Roy? Nous n'avons au contraire nulle peine à avouer que ces intentions nous paraissent parfaitement droites, comme absolument sincères sont les convictions de l'illustre professeur au Collège de France. Il veut mettre les preuves de Dieu au-dessus de toute discussion, leur conférer un caractère de certitude, dont il est convaincu qu'il leur fait défaut. Ainsi Descartes, autrefois, se donnait pour un apologiste et s'élevait avec une indignation non feinte contre les athées : « Je suis en colère, écrivait-il, quand je vois qu'il y a des gens au monde si audacieux et si impudents que de combattre contre Dieu[1] ». Pour qu'une telle aberration ne fût plus possible, il prétendit fonder un nouveau spiritualisme, beaucoup plus solide que l'ancien et invincible à jamais au pyrrhonnisme : « Au moins pensè-je avoir trouvé comment on peut démontrer les vérités métaphysiques (c'est-à-dire ici *que Dieu est*) d'une façon qui est plus évidente que les démonstrations de la géométrie[2] ». Pour opérer cette besogne salutaire, Descartes commença par mettre par terre (du moins se l'imagina-t-il) tout ce que vingt siècles de patientes réflexions, de subtiles et profondes discussions, avaient solidement établi. Or quel fut le résultat le plus certain de cette construction, opérée à partir de la table rase? Demandons-le à Lachelier : « On ne peut parler trop sévèrement, dit-il, du mal que Descartes a fait à la philosophie en substituant sa doctrine à celle d'Aristote. Il est certain que la sienne est, en tant qu'explication générale de la nature, et réserve faite en faveur des consciences humaines, un véritable et pur matérialisme. Il est vrai que c'est un matérialisme abstrait... Mais ce n'en est pas moins

1. Lettre à Mersenne du 25 nov. 1630. Adam-Tannery, I, 181-182.
2. Adam-Tannery, I, 144.

un matérialisme, en ce sens que c'est un mécanisme et Descartes peut être considéré comme en très grande partie responsable du triomphe du matérialisme sans épithète au XVIII[e] siècle[1] ».

M. Le Roy, nous en avons la conviction, et les pages suivantes, croyons-nous, le montreront, recommence, sur un autre terrain, l'erreur cartésienne. Qu'il ne s'en rende pas compte, c'est certain, encore que, depuis longtemps, bien des voix, dont le plus grand nombre ne lui étaient point ennemies, mais, au contraire, sympathiques et fraternelles, l'en aient averti. En tout cas, c'est un devoir, pour ceux qui le voient, de souligner les dangers de sa doctrine et les ruines qu'elle risque d'amonceler. Ce devoir de critique peut se concilier — comme, en fait, il se concilie pour nous — avec le respect et l'estime de la personne. Et d'ailleurs, ici est engagé un bien qui nous dépasse tous et dont nous ne sommes que les serviteurs : il s'agit de la vérité.

Août 1930.

1. *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie* (Paris, Alcan, 1928), au mot *Spiritualisme*, t. II, p. 793.

CHAPITRE PREMIER

La critique des preuves classiques.

I

M. Le Roy et le Magistère ecclésiastique [1].

M. Édouard Le Roy, anticipant un peu sur l'exposé d'ensemble de sa doctrine, commencé depuis quelques années avec *L'Exigence idéaliste* et *Les origines humaines* [2], vient de donner au public une sorte de schéma — qu'il se propose d'ailleurs de reprendre bientôt sous une forme plus développée et plus technique — de sa position touchant *le problème de Dieu*. A vrai dire, les grandes lignes de la théodicée de l'éminent professeur au Collège de France étaient déjà connues. En 1907, la *Revue de Métaphysique et de Morale* avait publié une longue étude, intitulée *Comment se pose le problème de Dieu*, qui avait particulièrement attiré l'attention des philosophes et des théologiens et provoqué de nombreuses et vives discussions. Cependant, certains croyaient que M. Le Roy, averti par ces discussions et par l'opposition à peu près générale qu'avait rencontrée ce premier exposé de la part des philosophes catholiques, renonçait à reprendre dans les mêmes termes que naguère un problème d'une exceptionnelle gravité. En fait, c'est cet ancien travail qui compose la première partie

1. Ces considérations préliminaires sont appelées très naturellement par les excellentes réflexions de M. Le Roy sur le rôle bienfaisant et nécessaire du Magistère ecclésiastique (*Le Problème de Dieu*, pp. 329-330).

2. *L'exigence idéaliste et le fait de l'évolution*, Paris, Boivin, 1927; — *Les Origines humaines et l'évolution de l'intelligence*, Paris, Boivin, 1928. Nous avons parlé de ces deux ouvrages dans nos *Chroniques* de la *Revue Apologétique* de décembre 1928 et de décembre 1929.

du nouveau volume de M. Le Roy, et nous sommes avertis, en outre, qu'il « est reproduit tel quel, sans retouches, sinon de menu détail[1] ».

Cet avertissement, qui est rigoureusement exact, ne laisse pas d'inquiéter dès l'abord le lecteur chrétien. Car enfin, sans parler des discussions qui se produisirent autour de l'article de la *Revue de Métaphysique et de Morale* de 1907, le magistère ecclésiastique s'est prononcé assez clairement sur les positions de M. Le Roy pour que celui-ci ne puisse douter de la désapprobation de l'Église. En effet, le décret du Saint-Office *Lamentabili sane exitu*, du 3 juillet 1907 et l'encyclique *Pascendi dominici gregis*, du 7 septembre 1907, dénonçaient plusieurs thèses qui constituent le fond même de la doctrine de M. Le Roy[2]. Sans doute, M. Le Roy a pu croire que les propositions censurées par le magistère ecclésiastique ne reproduisaient aucunement sa véritable pensée. Cependant, sans entrer dans une discussion, dont aussi bien la suite de cette étude peut nous dispenser, en montrant que les propositions condamnées expriment bien la pensée — au moins implicite — de M. Le Roy, celui-ci aurait quelque peine à ne pas reconnaître sa doctrine dans celle que vise l'encyclique *Pascendi* sous le nom d'*agnosticisme*[3].

Or il semble que ces avertissements soient restés à peu près

1. *Le Problème de Dieu*, p. 7.

2. Ces deux documents sont postérieurs à la publication de l'article de la *Revue de Métaphysique et de Morale*.

3. Il y aurait quelque peine, disons-nous, mais ce ne serait pas impossible, car M. Le Roy peut dire que son œuvre est une protestation contre l'agnosticisme, qu'elle veut avant tout mettre sur le chemin qui conduit à Dieu. Au surplus, M. Le Roy veut montrer qu'il n'y a pas d'athée effectif. Cette défense serait certainement bonne s'il ne s'agissait, dans l'encyclique, que de l'agnosticisme qui nie toute possibilité quelconque de connaître Dieu. En fait, il y est question de cet agnosticisme qui refuse à la *raison* — encore qu'il ne le refuse pas au sentiment — le pouvoir de s'élever jusqu'à Dieu. Cf. Denzinger, 2072 : « Jam, ut a philosopho exordiamur, philosophiae religiosae fundamentum in doctrina illa modernistae ponunt, quam vulgo *agnosticismum* vocant. Vi hujus humana ratio phoenomenis omnino includitur, rebus videlicet, quae apparent eaque specie qua apparent : earumdem praetergredi terminos nec jus nec potestatem habet. » Cf. 2074, 2081. — Comparer l'affirmation de M. Le Roy : « Le principe de causalité n'a judicature que sur les phénomènes » (p. 92). — Encore devrait-on remarquer que M. Le Roy prétend bien proposer, de l'existence de Dieu, une preuve rationnelle, à savoir une preuve de raison intuitive. Si nous contestons la valeur rationnelle de cette preuve, telle que M. Le Roy la présente, du moins cela peut expliquer que M. Le Roy puisse se croire d'accord avec les exigences de l'orthodoxie.

lettre morte pour M. Le Roy[1]. Toutefois, et bien que les positions anciennes de M. Le Roy n'aient pas varié, l'étude de la *Revue de Métaphysique et de Morale* de 1907 paraît un peu corrigée, atténuée, estompée en certains points par le voisinage de la deuxième partie du volume, composée de conférences inédites, exposant, sous le titre général *Un chemin vers Dieu*, les étapes principales d'une « preuve » de l'existence de Dieu, telle que M. Le Roy la conçoit. Au demeurant, la différence de ton entre les deux parties de l'ouvrage s'explique assez bien par la différence d'objet : si la première partie nous semble passablement agressive, c'est qu'elle est avant tout une critique des preuves classiques de l'existence de Dieu,

1. Nous disons : « à peu près », en pensant surtout à la doctrine des attributs divins. Le décret *Lamentabili* (n° 26) condamnait la proposition suivante : « Les dogmes de la foi n'ont qu'un sens pratique, c'est-à-dire qu'on ne doit les considérer que comme une règle d'action et nullement comme une règle de croyance » (Denzinger, *Enchiridion*, 2026 : « Dogmata fidei retinendi sunt tantummodo juxta sensum practicum, id est tanquam norma praeceptiva agendi, non vero tanquam norma credendi ». — Cf. l'encyclique *Pascendi*, Denzinger, 2079). — Cette censure porte sur la doctrine de l'ouvrage *Dogme et critique* de M. Le Roy, mais elle atteint aussi la doctrine des attributs divins exposée dans l'article de la *Revue de Métaphysique et de Morale*, auquel M. Le Roy ne trouve, aujourd'hui encore, rien à changer. Cependant, je tiens à signaler, parce que je n'aurai pas l'occasion de revenir sur ce point, que M. Le Roy, dans la deuxième partie de son ouvrage, intitulée *Un chemin vers Dieu*, paraît avoir partiellement, encore que d'une manière insuffisante, renoncé à ce qu'il y avait d'exclusif dans sa conception pragmatiste des attributs divins. Leur affirmation comporte, dit-il, un caractère négatif et pragmatique, mais aussi *un caractère directeur* (p. 275 et p. 281). Par là il faut entendre : « une attitude, une direction de notre pensée, le sens du mouvement par lequel notre pensée tend vers Dieu, à travers le concept positif d'existence, qu'elle doit d'ailleurs dépasser infiniment » (p. 274) (Ce qui est dit ici de l'affirmation *Dieu existe*, M. Le Roy l'étend à tous les concepts par lesquels nous pensons Dieu). Il y a là certainement un progrès dans le sens d'une connaissance analogique de Dieu, dont la justice exige que l'on donne acte à M. Le Roy. Malheureusement, la première partie de l'ouvrage maintient sans modification la critique antérieure de la méthode analogique (p. 82), que M. Le Roy n'accepte de conserver qu'en un sens où elle n'a plus valeur de connaissance. A quoi faut-il se fier, à la première ou à la seconde partie? — On trouvera, dans l'ouvrage de M. Le Roy, *La pensée intuitive*. I. *Au delà du Discours*, Paris, Boivin, 1929, p. 201, quelques explications sur le caractère *directeur* des formules de la connaissance : « L'intuition se manifeste *directivement*, au moyen de formules qui dessinent, en le jalonnant de prescriptions méthodiques, le chemin de pensée vers l'immédiat, et qui définissent dynamiquement ce dernier par la série des concepts à travers lesquels il faut passer pour y parvenir. C'est ainsi qu'on détermine un point inaccessible d'emblée, en le visant tour à tour d'autres points disposés autour de lui, à distance, mais dont l'accès est ouvert. Il y a en effet des vérités qui ne sont pour nous que des centres d'approximations concourantes, des vérités que seules pourraient atteindre des lignes de faits indéfiniment prolongées, mais qu'elles indiquent de loin suffisamment, bien qu'au delà de l'horizon, par leur convergence ». Voir aussi *Ibid.*, p. 202.

tandis que la seconde a principalement un but positif, qui est de mettre en valeur la nécessité de l'affirmation de Dieu, — selon un plan d'ailleurs esquissé déjà à la fin de la première partie du volume.

Ce travail de M. Le Roy appellerait un long examen : c'est exactement sur tous les points de la théodicée qu'il conviendrait de revenir, M. Le Roy les ayant tous abordés, des preuves de l'existence de Dieu à la question des attributs divins et au problème de la Providence et du mal. Nous ne prétendons pas ici entreprendre une discussion détaillée de tous les points en question : une telle discussion demanderait un gros volume. Et d'ailleurs elle n'est pas nécessaire : les thèmes spéculatifs qui commandent la pensée de M. Le Roy ne sont pas si nombreux. Bien qu'ils soient variés avec une virtuosité éblouissante, ce sont toujours les mêmes qui reparaissent — phénoménisme radical, empirisme kantien, évolution créatrice, critique du morcelage — pareils à ces soldats qui, infatigablement, défilent de la scène à la coulisse et de la coulisse à la scène et donnent l'illusion d'une innombrable armée. Aussi nous semble-t-il qu'il est possible, en n'abordant que les points essentiels, de donner à la fois une idée exacte de la pensée de M. Le Roy et des difficultés auxquelles, à notre avis, elle se heurte.

Nous tenons cependant à nous mettre d'abord en règle avec les exigences d'une critique parfaitement loyale et courtoise. Je n'insiste pas sur les mérites littéraires et, si je puis dire, artistiques, de l'ouvrage de l'illustre philosophe. Ils sont éclatants : ce style d'une magnifique limpidité, ces images si naturelles et si justes qu'elles semblent toujours faire corps avec la pensée, ces développements si aisés qu'ils font penser au cours tranquille et sûr d'un fleuve entre ses rives bien tracées, ce don de charme (au sens étymologique, qui inclut l'idée de sortilège) : ce sont là des qualités qui font de M. Le Roy un grand écrivain. A vrai dire, à la réflexion, on serait assez porté à resteindre un peu sur quelques points cet éloge et à signaler que la clarté — exactement comme chez M. Bergson — est plus apparente que réelle, plus de détail que d'ensemble. Mais, du point de vue de M. Le Roy, la réserve serait peut-être mieux accueillie que l'éloge, s'il est vrai qu'il

préfère conduire le lecteur à une intuition, difficilement traduisible en langage conceptuel, mais plus riche que toute expression dialectique, encore que dénuée de la clarté facile et trompeuse du pur abstrait[1].

Quoi qu'il en soit de ces vues contestables, il y a, pour nous, plus important encore. Ce que nous ne voulons nullement mettre en cause, il est bon de le redire, ce sont les intentions de M. Le Roy : elles sont évidemment excellentes et, si singulier que cela paraisse, après les actes que nous avons rappelés du magistère ecclésiastique, la volonté de soumission aux grandes affirmations de la pensée chrétienne est indiscutable. L'ouvrage en fournit la preuve à plusieurs reprises et, d'ailleurs, il y a un ton qui ne saurait tromper et qui est le ton d'une âme profondément religieuse. Certaines pages sont riches d'une émotion de qualité rare et trahissent une ardente sincérité, telle la page qui termine le volume : « Quelqu'un a vécu, qui par excellence fut « l'homme de douleur ». Il a passé en faisant le bien. Il n'a voulu qu'aller à Dieu et y conduire les autres. Il s'est donné sans réserves : *quae placita sunt ei, facio semper*. Or à cause de cela même, Il a rencontré l'opposition furieuse des hommes, furieuse jusqu'à la haine, jusqu'à la mort. L'agonie de Jésus, l'abandon du Calvaire : qui se plaindra ensuite? Rien n'a manqué à l'horreur du drame, aucune détresse, pas même l'angoisse de la solitude spirituelle, de la nuit intérieure, du silence divin : *ut quid dereliquisti me?*... Mais Celui-là néanmoins achève, quand tout est consommé, par un dernier soupir de confiance : *commendo spiritum meum*.

1. Cf. E. Le Roy, *La Pensée intuitive*, I. *Au delà du Discours*, Paris, Boivin, 1929, p. 175 : « L'intuition, en définitive, n'est pas une sorte de vue extra-intellectuelle : c'est l'acte supralogique ou transdiscursif de la pensée, l'acte de conscience opératoire, qui correspond au travail le plus profond de l'intelligence, celui qui perçoit dans leur indivisible unité les dynamismes de convergence asymptotique, par lesquels seuls peuvent être appréhendés les systèmes infinis en tant que tels ». — On peut se demander par quel paradoxe l'intuition garde encore une valeur *intellectuelle* dans un système qui admet, avec Kant et Fichte, que « l'Etre ne parvient jamais à notre conscience que sensibilisé, et [que] l'idée d'un Etre intelligible est vide de sens puisqu'elle est contradictoire avec les conditions mêmes suivant lesquelles est possible pour nous l'appréhension d'un Etre » (X. Léon, *La Philosophie de Fichte*, p. 14. Cf. E. Le Roy, *La Pensée intuitive*, p. 174). M. Le Roy croit trouver la solution en ceci que, faute de l'intuition intellectuelle de l'être, nous aurions celle d'un *Acte*. Mais comment prouver que cette intuition ne soit pas encore, et comme la précédente, celle d'un acte « sensibilisé »?

Et il nous laisse un appel suprême : *venite omnes... ego reficiam vos*. Refuserez-vous d'entendre la voix d'une telle expérience? Refuserez-vous d'en écouter les titres? Vous auriez fait alors vraiment naufrage dans la sincérité de recherche[1] ».

Voilà de belles choses, en vérité, et qui rendent le son d'une âme.

II

Les dangers d'une critique.

Cela dit, il faut bien passer à la critique. Car, s'il y a, dans le livre de M. Le Roy, beaucoup d'excellentes choses, dont les philosophes chrétiens ne manqueront pas de tirer profit[2], il y en a aussi de très discutables, et, par dessus tout, il y a un esprit, une « forme », si l'on veut, qui appelle les plus expresses et les plus graves réserves.

Remarquons tout d'abord que ce jeu de massacre auquel M. Le Roy se livre, en commençant, contre les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu, est bien dangereux. Car enfin, on avouera qu'il faudrait avoir une certitude absolue de leur inefficacité, comme aussi de la rectitude parfaite de ce « chemin vers Dieu » par quoi M. Le Roy se flatte de les remplacer, pour se résoudre à les jeter aussi allègrement par dessus bord Je demande, en me plaçant au point de vue des responsabilités pratiques du philosophe, qui est en même temps un croyant sincère : ne craint-on pas que ces audacieuses démolitions ne risquent d'être fort mal compensées par la construction nouvelle qu'on nous offre, et finalement qu'elles n'engendrent dans l'intelligence un agnosticisme invincible aux raisons du cœur que M. Le Roy, en fait, substitue aux preuves classiques[3]? Si, tout compte fait, cette méthode se soldait par un

1. *Le problème de Dieu*, p. 343. — Dans les pages qui suivent, nous citerons cet ouvrage sous les initiales P. D. — De même nous citerons le *Bulletin de la Société française de Philosophie*, séance du 24 mars 1928, Paris, Colin, sous le nom de *Bulletin*.

2. Cf. par exemple, un admirable chapitre, qui est une méditation à la suite de Pascal, sur *l'inquiétude humaine*, pp. 137-155, ainsi que le chapitre intitulé : *Le problème de la volonté profonde*, pp. 155-177.

3. Ce ne sont pas les « raisons du cœur » que M. Le Roy *entend* substituer, à proprement parler, aux preuves classiques de l'existence de Dieu, mais bien

déchet, pour un pragmatiste tel que M. Le Roy[1], la méthode ne se trouverait-elle pas condamnée? J'entends bien la réponse : « Au surplus, écrit-il, je ne dénie à personne le droit de tenter d'autres chemins qui seraient estimés préférables. Mais ne puis-je décrire celui que, pour ma part, j'ai le plus volontiers parcouru? Tel est l'unique objet des Conférences qu'on va lire[2]... » Mais ce n'est pas du tout l'impression que laisse l'ouvrage : celui-ci ne se présente pas comme une « confession », comme le récit d'une expérience personnelle, mais comme l'exposé d'une méthode que l'auteur prétend universellement valable, et même, en droit, seule valable, à tel point que ces « chemins », où il prétend permettre à d'autres d'entrer, cent cinquante pages de son livre s'appliquent à les prouver sans issue.

III

Les Postulats de M. Le Roy.

Mais laissons ces considérations, ou trop *ad hominem,* ou trop personnelles au chrétien qu'est M. Le Roy, pour nous en tenir au point de vue plus impersonnel de la vérité. Une chose frappe immédiatement à la lecture des premières pages du volume : c'est que la critique des preuves traditionnelles de l'existence de Dieu est tout entière fonction de la philosophie bergsonienne. En effet, dès la preuve par le mouvement, M. Le Roy donne le thème fondamental de sa critique, qu'il ne cessera plus de reprendre et de varier à propos de toutes les preuves thomistes de l'existence de Dieu : « Une méthode, dit-il, une attitude de l'esprit sont là tout entières, justement celles qui nous rendent les vieilles preuves désormais inacceptables... Les progrès de la critique, le changement des points de vue font que ce qui paraissait peut-être obvie aux contemporains de saint Thomas ne nous semble plus aujourd'hui ni

des raisons, non sans doute de la raison raisonnante, du moins de la *raison intuitive.* Seulement, en fait, comme nous le montrerons, nous ne croyons pas que M. Le Roy, en suite de son kantisme initial, arrive à dépasser valablement l'ordre du pur sentiment.

1. Cf. *Sur la notion de vérité* dans la *Correspondance de l'Union pour la vérité,* 1906, n. 1.

2. P. D., p. 9.

simple, ni clair, ni même vrai. Les principes de la démonstration précédente nous sont en réalité plus obscurs que la conclusion même et, — croyants ou incroyants, — nous sommes beaucoup plus loin de les admettre que d'accepter celle-ci. Rien n'est plus contraire aux tendances de la pensée contemporaine, et à ses meilleures tendances, je veux dire aux plus fécondes, aux plus fructueuses, que ce jeu déductif d'entités conceptuelles. Il s'inspire d'une philosophie périmée, désormais tombée en désuétude, à laquelle aucun de nous ne saurait plus revenir. C'est là un fait irrévocable[1] ». — Quels sont donc les principes de la critique moderne ? D'un mot, selon M. Le Roy, ce sont ceux de la philosophie bergsonienne : primat du mobile sur le statique, du continu sur le discontinu, absolue suffisance du changement, qui définit le réel en sa nature la plus profonde : « substantialité intrinsèque du changement, nul besoin de « quelque chose » qui change et qui, invariable en ses profondeurs, porte la mobilité, d'un être opposé au devenir et qui lui serve de soutien. Le changement se suffit à lui-même, et seul, au fond, existe véritablement. Voilà peut-être l'affirmation maîtresse de la philosophie de M. Bergson[2] ».

Avec de tels principes métaphysiques, on ne s'étonnera pas trop, croyons-nous, que M. Le Roy trouve dans la pensée thomiste d'insurmontables obstacles. Il serait inquiétant pour cette pensée qu'il ne les y trouvât pas. Mais qu'est-ce que cela prouve ? Rien d'autre que ceci : les deux métaphysiques, et celle de saint Thomas, et celle de M. Bergson ou de M. Le Roy, sont en opposition sur le fond des choses. Il y aurait donc un problème préalable à résoudre, qui serait celui de la valeur de vérité de l'un et de l'autre systèmes. M. Le Roy a opté

1. P. D., pp. 17-18. — Il est commun à M. Le Roy de s'entraîner ainsi au moyen de ces affirmations massives. La puissance de l'affirmation dissimule le fait qu'une part très notable de la spéculation française et étrangère suit des voies toutes différentes.

2. *L'exigence idéaliste*, p. 4. — Cf. P. D., p. 45 : « Affirmer le primat de l'acte, c'est encore sous-entendre les mêmes postulats... Mais que valent ces idoles de l'imagination pratique ? Pourquoi ne point identifier tout simplement l'être au devenir ? Il n'y aurait pas de séries numériques, des gammes de termes distincts réalisant chacun statiquement un degré de perfection : il y aurait plutôt des continuités mobiles, des progrès dynamiques, des spectres à nuances dégradées en jaillissement perpétuel... ». — M. Le Roy, comme Bergson, d'ailleurs, propose de la « chose » du réalisme une critique qui se fonde sur un pur et simple contre-sens, car le réalisme philosophique ne présente pas la subs-

pour Bergson et même a poussé, d'une manière probablement indiscrète, le bergsonisme dans une direction idéaliste peu conforme aux prémisses du système. Mais ce choix est fort discutable [1].

On voit par là ce que pourrait et ce que devrait être une discussion utile avec M. Le Roy. Elle ne consisterait pas, en l'occurrence, à exposer une fois de plus les arguments thomistes, dans l'espoir qu'ils finiraient par être entendus : *a priori* et en vertu même de ces conceptions métaphysiques, de quelque manière qu'on les présente, M. Le Roy nécessairement les repousse. La discussion devrait porter sur les données métaphysiques fondamentales : contre la philosophie du devenir, il faudrait commencer par établir les titres de la philosophie de l'être. C'est ce qu'a fort bien compris et réalisé le R. P. Garrigou-Lagrange, dans l'article *Dieu* du *Dictionnaire Apologétique*, comme dans son grand ouvrage sur *Dieu, son existence et sa nature*, où l'exposé des preuves de l'existence de Dieu est précédé d'une démonstration des fondements métaphysiques de la philosophie thomiste. Ici, nous ne voulons pas entreprendre la discussion des théories bergsoniennes [2]. Nous préférons montrer combien M. Le Roy se fait une idée fausse de la pensée thomiste, en la définissant comme une « réification statique », et comment sa critique des arguments classiques de l'existence de Dieu procède d'une pure et simple méprise.

tance comme un dessous inerte et étranger au mouvement des apparences. Que M. Le Roy, par suite d'une ignorance vraiment candide des positions métaphysiques de saint Thomas, soit incapable de se faire de la « chose » du réalisme critique une autre conception, cela montre à quel point l'empirisme domine la spéculation bergsonienne et la pensée de M. Le Roy, et combien l'une et l'autre sacrifient aux « idoles de l'imagination pratique ».

1. Dans un article du *Correspondant* (10 mars 1930), M. Max Scherer, analysant le livre de M. Le Roy, constate que la critique des preuves classiques de l'existence de Dieu est tout entière fonction de la doctrine bergsonienne. Mais il semble en prendre son parti, comme si la chose, en soi, était indifférente, c'est-à-dire, comme si l'on pouvait choisir arbitrairement entre des systèmes aussi fondamentalement opposés que ceux de Bergson, tel, du moins, que le présente M. Le Roy, et de saint Thomas. M. M. Schérer paraît avoir une conception de la notion de vérité assez élastique.

2. Nous l'avons fait ailleurs, dans notre ouvrage *La Notion de substance*, Paris, Beauchesne, 1929, pp. 281-299. — Voir, sur ce point, J. Maritain, *La philosophie bergsonienne, Études critiques*, 2e éd., Paris, Rivière, 1930.

IV

L'Argument du Mouvement.

L'argument du mouvement supposerait, selon M. Le Roy, l'erreur de la pensée commune, qui consiste à confondre le trajet avec la trajectoire sous-tendue et à ramener le mouvement à un ordre de positions spatiales, alors qu'il est essentiellement un *passage :* « On ne dénombre ainsi que les étapes fictives où le mobile pourrait *s'arrêter*, non l'acte étranger à l'espace par lequel il *traverse* ces points ; et l'on ne mesure ainsi que la quantité de longueur utilisable qu'un mouvement accompli a déposée, non la quantité du flux qui déroule cette longueur [1] ». En vertu d'une telle conception, c'est l'immobilité de la chose qui est intelligible, et c'est le mouvement qu'il faut expliquer par réduction à l'immobile. En réalité, dit M. Le Roy, la pensée philosophique procède d'une manière inverse : pour elle, c'est le mouvement qui est la réalité fondamentale, et l'immobilité n'est qu'une réalité seconde et arbitraire, en tant qu'elle résulte du morcelage conceptuel. On voit la conséquence : c'est que l'argument tiré du mouvement — le plus manifeste de tous, selon saint Thomas [2] — ne peut avoir aucune valeur. « L'argument, écrit M. Le Roy, cesse d'exister, l'argument s'évanouit, parce que, — les choses *étant* mouvement, — il n'y a plus à se demander comment elles *reçoivent* celui-ci [3] ».

Or, dans toute cette discussion, nous ne pouvons voir qu'une méconnaissance de la pensée de saint Thomas, compliquée d'une pétition de principe. En effet et d'abord, est-il vrai que saint Thomas réifie le mouvement? On pourra en douter si l'on se réfère à sa notion du mouvement : *actus entis in potentia, quatenus in potentia*, acte de ce qui est en puissance, en tant même qu'il est en puissance. Le mouvement est bien défini, non pas comme une succession d'arrêts immobiles, mais comme

1. P. D., p. 20.
2. *Somme Théologique*, I[a], q. 2, art. 3 : « Prima autem et manifestior via est quae sumitur ex parte motus ».
3. P. D., p. 22.

essentiellement un passage. — Cela dit, que signifie l'argument du mouvement? Suppose-t-il d'abord les choses immobiles et le mouvement reçu ensuite? En aucune manière, et M. Le Roy entend fort mal l'argument. Celui-ci part, non pas de l'immobile, mais du mouvement pur et simple, et quel qu'il soit, tel qu'il est donné à l'expérience, et cherche la cause du mouvement. Quand les choses seraient nécessairement mobiles, quand bien même elles seraient, comme le veut M. Le Roy, mouvement, serait-on dispensé d'assigner une cause au mouvement? Car la fin de la recherche, ce n'est pas précisément, contrairement à ce que M. Le Roy prétend, « une immobilité suprême[1] », au sens d'une réalité qui serait privée d'activité, mais bien une cause première du mouvement universel. Cette cause première, nous la disons immobile, assurément, mais seulement en ce sens que son activité n'est pas faite d'un accroissement toujours nouveau d'être et de perfection, ce qui impliquerait une indigence foncière et, par suite, supposerait nécessairement qu'elle subit l'influx d'une énergie supérieure, nul ne pouvant se donner ce qu'il n'a pas. En d'autres termes, l'idée d'immobilité, ici, ne fait que nier une indigence intrinsèque et toute passivité à l'égard d'un agent supérieur, c'est-à-dire, sous forme positive, qu'elle affirme dans le premier moteur universel une plénitude exclusive de toute privation. C'est pourquoi saint Thomas déclare[2] que la preuve par le mouvement peut aussi bien nous conduire à un premier moteur qui se meuve lui-même qu'à un premier moteur absolument immobile. Le premier procédé est celui de Platon, le second, celui d'Aristote. En fait, ajoute saint Thomas, « Platon et Aristote sont d'accord sur le fond; ils ne diffèrent que par la façon de s'exprimer ».

La vérité est que les choses, encore que mobiles par nature, se meuvent les unes les autres : le mouvement est un état communiqué. Tel est le vrai sens de l'argument, et nullement que l'immobilité serait première. Or, pourquoi cette transmission, identique, si l'on veut — *dato, non concesso* — à la constitution des êtres mobiles, non seulement comme mobiles, mais comme êtres — n'aurait-elle pas une source première ? Ici, M. Le

1. P. D., p. 22.
2. In VII *Phys.*, lect. 1ª, sub fin.

Roy invoque la régression à l'infini[1]. Mais en vain. La régression à l'infini est possible, en effet, si l'on ne se place qu'au point de vue de la série des causes accidentellement subordonnées, sur la ligne du temps, dans la transmission du mouvement[2]. Mais elle est absolument impossible si l'on envisage la série des causes *actuellement et essentiellement* subordonnées du mouvement : faute d'une première cause, le mouvement actuel serait inintelligible, car la suppression de la première cause supprimerait la transmission du mouvement, c'est-à-dire, par hypothèse, l'être lui-même.

Il n'est donc pas nécessaire de supposer que les choses soient par nature immobiles et qu'elles reçoivent le mouvement comme un surcroît accidentel qui devrait être expliqué[3]. L'objection que M. Le Roy fonde sur une telle supposition est arbitraire, car, ce que postule l'argument du mouvement, ce n'est pas une mobilité greffée sur une immobilité originelle, mais le mouvement donné dans une réalité qui, par elle-même, abstrait du mouvement : il y a, en effet, les êtres et le mouvement, les êtres en mouvement. Seulement, cette distinction est le fruit d'une abstraction : l'être mobile est essentiellement mobile. Immobile, il ne serait pas. Mais cette constatation ne saurait nous empêcher ni nous dispenser de chercher la cause du mouvement : recherche qui est encore celle de l'être, non de l'être absolu, mais de cet être qu'est le mouvement. En effet, nous avouons que les choses mobiles sont mobiles *per se*, c'est-à-dire en vertu de leur nature. Mais elles ne sont pas mobiles *a se*, c'est-à-dire que la source première du mouvement n'est pas en elles : elles reçoivent et transmettent le mouvement. Elles sont mues « ab alio »,

1. P. D., p. 23-24.

2. On distingue deux sortes de subordinations : l'une, essentielle, l'autre, accidentelle. Il y a subordination *per se* ou *essentielle*, quand la cause dépend comme telle, c'est-à-dire dans l'acte même de la causalité, d'une cause supérieure, de telle sorte qu'elle ne puisse exercer sa causalité sans la motion et le concours de la cause supérieure. Il y a subordination *accidentelle* seulement, quand une cause est subordonnée à une autre à un autre titre qu'à celui de la causalité et, par conséquent, n'en dépend aucunement dans l'exercice même de la causalité.

3. Cf. P. D., p. 23 : « Mais cela [à savoir : l'argument thomiste du mouvement] n'est-ce pas encore une fois considérer le mouvement comme un « quelque chose » qui se transmet, comme un accident supplémentaire qui s'ajoute à une immobilité antérieure? Tout repose, en un mot, sur l'opposition du moteur et du mobile conçus comme les deux termes disjoints d'un rapport transitif ».

et c'est là ce qui fonde la recherche d'une cause immobile ou d'une cause non mue par un autre, qui soit le principe premier du mouvement universel.

Cet argument, si simple et si évident dans sa contexture générale, M. Le Roy, au fond, ne refuse de l'admettre que pour une raison qui heurte violemment et le sens commun et l'expérience et les nécessités rationnelles les plus invincibles. En effet, dit-il, cet argument suppose qu'il existe des « choses », alors que la science démontre qu'il n'y a pas de support dernier, pas de « chose » définitive, pas de noyau servant de substrat[1]. La « chose » n'est jamais à ses yeux que *provisoire:* résidu d'une analyse incomplète, symbole global de ce qu'elle laisse à tel moment en dehors du champ de ses investigations...; et dans celles de ses théories qui semblent pénétrer le plus profondément le réel, les immobilités apparentes sont définies comme des *extinctions,* selon l'analogie des interférences, des ondes stationnaires, des lignes nodales, des stabilités ou résistances dynamiques, des anneaux tourbillonnaires de Lord Kelvin[2] ». Dans cette conception, où le changement est l'étoffe même des choses, où il n'y a que mouvement sans mobile, devenir sans rien qui devienne, je veux bien avouer que l'argument du mouvement et, en général, la philosophie de saint Thomas sont déplorablement « statiques ». Mais, d'une part, M. Le Roy se flatte grandement en croyant avoir établi cette doctrine paradoxale. Et, d'autre part, à supposer que tout soit mouvement pur, il resterait à se demander pourquoi il y a du mouvement plutôt que rien. Pareil à de trop subtils jésuites, le problème, chassé par la porte, rentre par la fenêtre[3]. En fin

1. Il est à peine besoin de souligner le paralogisme qu'implique ce raisonnement : la science, bornée au sensible, ne peut évidemment pas démontrer l'inexistence d'une réalité métaphysique, c'est-à-dire non sensible, telle que la substance des êtres. De plus, comme nous le montrions plus haut, l'empirisme de M. Le Roy se présente ici dans tout son jour : il ne peut tenir la substance des êtres, si elle existe, que pour une chose sous d'autres choses. En d'autres termes, il a beau gratter la surface des choses, il n'arrive jamais à mettre à nu la substance. Magnifique raisonnement!

2. P. D., p. 22.

3. La question : pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien, serait, d'après M. Le Roy, une fausse question, reposant sur la pseudo-idée du néant. Nous reviendrons plus loin sur ce point. — En tout cas, pour que la thèse du *réel-mouvement pur* élimine définitivement la recherche d'une cause première, il faudrait d'emblée tenir le mouvement pour la perfection absolue, il faudrait *a priori* l'affecter d'aséité. Or, c'est justement le problème. Pour éviter la péti-

de compte, il est clair que toute la discussion de M. Le Roy part d'un postulat énorme, celui du réel-changement pur. Cette critique est le type même de la pétition de principe.

V

L'argument de la Causalité.

On devrait en dire autant des objections proposées contre les autres preuves de l'existence de Dieu. A chaque page revient contre ces preuves le reproche de morcelage. Le « morcelage » est le vice capital. Mais, après tout, est-il si arbitraire? Comment nier la réalité de choses distinctes? Ce qui ne veut pas dire que les choses soient autant de systèmes absolument clos, absolument indépendants des autres systèmes et du Tout. Mais le discret, l'individu, en fait, est la notion première, la plus apparente et la plus évidente. En somme, le perpétuel reproche de « morcelage » prouve trop clairement que les critiques de M. Le Roy relèvent d'un autre postulat, celui-là bien réel et gratuit : le postulat de l'universelle mobilité, au sein de laquelle s'évanouissent, comme autant de réalités arbitrairement découpées par l'entendement utilitaire, les êtres distincts et individuels de l'expérience [1].

D'ailleurs, renonçons au « morcelage », prenons l'univers comme un Tout indistinct, admettons qu'il soit « une hétérogénéité continue, d'un seul tenant et d'un seul jet [2] » : les mêmes problèmes se présenteront, et nous aurons encore à chercher la cause de l'univers. M. Le Roy, d'ailleurs, l'a bien vu : l'argument de la cause première, écrit-il, peut, en effet, se formuler ainsi : « tout être a une cause, comment la totalité des êtres

tion de principe, il conviendrait donc de rechercher — tout comme à propos de l'être — si le mouvement, à savoir, le mouvement qui nous est donné et que nous sommes, est par soi ou par un autre.

1. M. Le Roy, dans un article qu'il a publié récemment sous le titre *Le Problème du morcelage*, dans les *Cahiers de la Nouvelle Journée*, n. 15 (Paris, Bloud, 1929), trahit clairement son embarras devant l'évidence du discontinu dans la nature. En fin de compte, il l'admet bien, mais s'applique surtout à l'escamoter. C'est bien à dessein que j'emploie ce mot, car il s'agit, en effet, de prestidigitation. Plus que M. Blondel, tel que le définissait naguère une enquête des *Nouvelles Littéraires*, M. Le Roy apparaît souvent comme « un monsieur qui fait sortir des colombes de ses manches ».

2. P. D., p. 89.

n'en aurait-elle pas une à son tour[1] »? Or, voici que cet effort héroïque pour renoncer au morcelage n'a d'autre résultat que de nous engager dans une voie que Kant a bloquée. En effet, « c'est oublier la critique justement dirigée par Kant contre un usage transcendant du principe de causalité. Celui-ci n'appartient qu'à la législation interne de l'ordre phénoménal, qu'il ne peut donc servir à dépasser[2] ». Au fond, le principe de causalité ne ferait qu'exprimer la résistance de l'esprit au morcelage conceptuel, en postulant l'unité du Tout, la continuité profonde sous-jacente[3].

Étranges affirmations, où l'on décèle à la fois une contradiction et un cercle vicieux. Car, si le principe de causalité est une réclamation de la raison contre le morcelage, il suppose d'abord ce morcelage et le suppose comme réellement donné. Ce qu'il postule, c'est l'universelle liaison des phénomènes (c'est-à-dire, en style réaliste, des êtres), soit : d'une part, les phénomènes comme numériquement distincts, et, de l'autre, l'univers comme système de phénomènes distincts. Pluralité et unité. Individualité et totalité : points de vue divers, parfaitement compossibles entre eux. Or, s'il en est ainsi, le principe de causalité doit s'appliquer au Tout aussi bien qu'aux phénomènes distincts qui le composent. Car pourquoi faut-il expliquer les phénomènes, c'est-à-dire les penser en fonction du Tout, sinon parce que nous ne trouvons pas en eux leur raison suffisante ? Dans ce cas, comment pourrions-nous éviter de chercher aussi au Tout une raison suffisante, s'il ne paraît pas l'avoir en lui-même ? Mais, déclare M. Le Roy, « rien n'autorise à considérer le monde, c'est-à-dire la totalité des phénomènes, comme un nouveau phénomène qu'il faudrait à son tour expliquer ; car expliquer un phénomène, c'est en somme le penser en fonction du Tout[4] ». « Rien n'autorise » : c'est bien vite dit ! Pourquoi, en effet, le monde ne serait-il pas légitimement tenu pour un phénomène global, d'une complexité prodigieuse ? Il est le Tout, dit-on. Mais c'est justement ce qui est en question. Il est *un* tout. Soit. Mais, est-il *le* tout ? Est-il *tout* ? Épuise-t-il la tota-

1. P. D., p. 35
2. P. D., p. 35.
3. *Ibid.*
4. P. D., p. 35.

lité de l'être, j'entends : non seulement de l'être sensible, mais encore de l'être absolu ? En d'autres termes, se suffit-il absolument ? Tel est le problème, dont M. Le Roy s'accorde *a priori* la solution.

Cette solution, M. Le Roy ne se l'accorde ainsi que pour une raison qui est évidemment sans valeur. « Au total, conclut-il, le problème de la cause première n'est pas la vraie question : *la science* [1], en réalité, ne le résout ni ne le pose aucunement ; elle cherche dans quelles conditions et en vertu de quelles nécessités immanentes les phénomènes s'accomplissent : voilà tout[2] ». — Mais il ne s'agit pas de la science ! Celle-ci ne peut, en effet, dépasser l'univers : elle y est tout entière enfermée. Mais la pensée philosophique ? Mais la raison ? Pas de réponse, dit M. Le Roy. Quand il s'agit d'expliquer l'univers, l'idée de cause n'ayant, comme les autres, de signification précise qu'à l'intérieur de l'expérience sensible, « on se perd dans l'embarras de choisir entre mille théories diverses qui s'offrent à l'imagination, et l'on ne réussit pas à prouver que l'une d'elles seulement est valable, car, pour décider entre elles, ne faudrait-il pas pouvoir juger du Tout [3] ? » En d'autres termes, on ne cherche pas la cause du Tout ; car, pour la science et par définition, il n'y a rien hors du Tout. Il est, et cela suffit.

Cet appel à la science pour fermer la voie à la spéculation métaphysique paraîtra d'autant plus étrange que M. Le Roy n'accorde à la science qu'une valeur purement symbolique [4]. Pour lui, la science n'a d'autre but et d'autre résultat que de construire des cadres ou schèmes qui sont de simples symboles et ne nous font aucunement pénétrer la nature du réel [5]. Dans ces conditions, l'argumentation de M. Le Roy est doublement contradictoire : n'accordant même pas à la science cette valeur de vérité qu'elle semble posséder en son domaine limité, qui

1. C'est moi qui souligne.
2. P. D., p. 35.
3. P. D., p. 81.
4. Ce raisonnement qui consiste à invoquer les limites de la recherche scientifique contre les conclusions métaphysiques, est familier à M. Le Roy, et j'ai eu l'occasion de le signaler dans l'ouvrage cité, *La Notion de substance*, p. 241, n. 1 et 293, n. 1. Cela revient logiquement à nier la légitimité de la métaphysique. Nous sommes en plein kantisme.
5. Cf. *Cahiers de la Nouvelle Journée*, n. 5. *Qu'est-ce que la Science ?* par O. Manville, André George, André Metz, Edouard Le Roy.

est celui de l'expérience sensible, comment peut-il imposer à la métaphysique les bornes mêmes de la science ? Cela, en bonne logique, lui serait interdit deux fois : d'abord, par la nature même de la science, et ensuite par la conception nominaliste que M. Le Roy en propose.

Il est vrai que M. Le Roy fait valoir une autre raison pour exclure la recherche de la cause de l'univers. « Le Tout, écrit-il, ne se présente pas comme un système déductible, c'est-à-dire en somme clos et statique, donné une fois pour toutes. Il *est* plutôt un acte de causalité en marche. On voit alors pourquoi on ne saurait dire qu'il *a* une cause [1] ». En fait, le terme de *causalité* ne peut recevoir que deux sens, dont aucun ne nous conduirait valablement à Dieu. Il signifie, d'une part, dépendance rationnelle, de l'autre, action créatrice. Par suite, l'idée de cause tend, comme vers sa limite, soit à la nation d'identité mathématique, soit à celle de volonté libre. Or, ni dans un sens, ni dans l'autre, l'idée de cause ne peut convenir à la genèse du Tout. En effet, dans le premier cas, il faudrait que le Tout fût une pure et simple conséquence, selon le type de la déduction mathématique, et, dans le second cas, il faudrait assimiler le Tout à un ouvrage humain, ce qui serait de l'anthropomorphisme. Ne disons donc pas « qu'il y a une genèse du Tout, mais plutôt que le Tout est une genèse [2] ».

Telle est, en fin de compte, la raison pourquoi l'argument de la causalité n'aurait aucune valeur : impliquant l'idée de volonté libre, il serait anthropomorphique. Mais quelle raison nous oblige, une fois démontrée l'existence de Dieu comme cause libre de l'univers, à concevoir cette causalité selon le mode humain? D'ailleurs, admettons un instant la conception de M. Le Roy. Supposons que le Tout ne soit rien de tout fait, mais essentiellement un devenir, une genèse, une causalité en marche, au contraire de nos créations humaines, dont le résultat est donné d'un coup et, une fois acquis, ne progresse plus. Il resterait encore à expliquer cette genèse qu'est le Tout et à en chercher la cause et le principe. Peine perdue. Efforts infructueux, paraît-il. Une chose qui est elle-même une genèse n'a pas de cause : elle est à elle-même sa propre cause. Du moins,

1. P. D., p. 93.
2. P. D., p. 93.

s'il y a, comme l'affirme M. Le Roy, quelque autre procédé pour découvrir le principe de l'évolution créatrice, ce n'est pas de la raison qu'il faudra l'attendre.. On peut craindre plutôt, semble-t-il, que par une semblable dialectique, ce soient tous les chemins vers Dieu qui nous soient fermés.

VI

Le nominalisme de M. Le Roy.

On peut le craindre d'autant plus que le nominalisme de M. Le Roy s'étend bien au delà de la science. Il englobe les notions métaphysiques elles-mêmes, en conformité parfaite avec le kantisme, dont M. Le Roy accepte toutes les thèses, y compris l'empirisme initial où il s'appuie : « Singulière condition, écrit-il, que celle du raisonnement pur en pareille affaire! Le raisonnement n'a de valeur qu'autant qu'il opère sur des concepts rigoureux. Or aucun de nos concepts — non pas même ceux d'*être* ou de *cause* — ne s'applique proprement et uniquement à Dieu, parce que tout concept n'exprime de l'être qu'un mode relatif et limité, parce que l'idée de cause comme les autres n'a de signification nette qu'à l'intérieur de l'expérience, parce qu'enfin Dieu demeure essentiellement incomparable, étant au-dessus de tout genre, incommensurable avec toute créature, transcendant à tout dénominateur commun dont l'accolade le réunirait à ce qui n'est pas lui [1] ». Je ne veux pas entreprendre de discuter l'étrange doctrine — vrai et faux mêlés — que recouvrent ces affirmations. Je veux simplement montrer ce qu'elles ont d'arbitraire et, d'ailleurs, de contradictoire entre elles.

D'abord, le raisonnement ne vaut, nous dit-on, que s'il opère sur des concepts rigoureux. — Or, le raisonnement, lorsqu'il s'agit de l'existence de Dieu, n'opère pas sur des concepts : il porte sur le réel de l'expérience, où il prend son point de départ [2]. Ensuite, il est bien vrai que les concepts auxquels

1. P. D., p. 82.
2. C'est-à-dire que, si le raisonnement opère sur des concepts, ces concepts sont abstraits de l'expérience et ont donc valeur de réalité. C'est là ce qui fonde l'objectivité du raisonnement.

conduit le raisonnement, par exemple les concepts d'*être* et de *cause*, ne peuvent s'appliquer univoquement à Dieu et la création. Mais qu'en conclure? Que Dieu n'est pas être? Qu'il n'est pas cause? Nullement, mais qu'il n'est pas être comme nous le sommes, ni cause comme nous le sommes. Il est cependant l'un et l'autre, mais à un titre absolument exclusif, qui n'appartient qu'à lui et qu'il ne peut partager avec la créature. Ainsi, le raisonnement fondé sur la causalité, encore qu'il ne nous conduise pas à pénétrer la nature de l'Être infini et de la Cause première, peut nous amener valablement à reconnaître l'existence d'une Cause première et d'un Être infini.

M. Le Roy abuse lorsqu'il veut mettre sa doctrine agnostique sous le patronage de saint Thomas et du Concile du Vatican. Saint Thomas nous dit bien, reprenant les expressions du Pseudo-Denys, que « Dieu n'est pas être, mais principe ineffable d'être »; mais il veut dire par là, d'une part, que Dieu n'est pas être comme nous le sommes et non absolument que Dieu n'est pas, et, d'autre part, que, par les preuves de l'existence de Dieu, nous ne pouvons espérer d'atteindre Dieu en son essence ineffable, mais seulement à titre de cause universelle de tout le réel. Or, c'est cela même que M. Le Roy conteste et son appel à l'autorité de saint Thomas en prend une saveur assez paradoxale. Quant au concile du Vatican, il est au moins imprudent de la part de M. Le Roy de se réclamer de ses décisions doctrinales[1]. En tout cas, lorsque le Concile déclare que « Dieu est ineffablement élevé au-dessus de tout ce qui, en dehors de lui, est ou peut être conçu[2] », il serait

1. M. Le Roy cite (p. 8, n. 1) le canon du Concile du Vatican : « si quis dixerit, Deum... naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse, a. s. », et ajoute : « Et on sait que le schéma prosynodal portait *cognosci et demonstrari*, qu'une délibération expresse des Pères fit remplacer par *cognosci* seul ». Mais d'abord, on peut douter que le « chemin vers Dieu » que M. Le Roy nous propose réponde aux conditions impliquées dans le « *certo cognosci* » du Concile du Vatican, et, d'autre part, comme le R. P. d'Alès le faisait remarquer récemment (*Études*, 20 février 1930, p. 386, n. 2), le mot *demonstrari* — omis par le Concile du Vatican — fut repris et inséré par le Pape Pie X dans un acte solennel du magistère ecclésiastique : « Primum quidem : Deum, rerum omnium principium et finem, naturali rationis lumine per ea quae facta sunt... certo cognosci adeoque *demonstrari* etiam posse profiteor » (Serment antimoderniste, prescrit par le *Motu proprio* « *Sacrorum Antistitum* » du 1er septembre 1910).

2. « Super omnia quae, praeter ipsum, sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus. »

plus que téméraire de prétendre que cela signifie, sinon « l'irréductibilité de certains « ordres », du moins le « caractère essentiellement créateur du mouvement d'ascension qui est la pensée, donc l'existence[1] », comme il serait abusif de soutenir que « tout cela est en parfaite harmonie avec la thèse d'une pensée conçue comme activité créatrice qui revêt forme d'histoire plutôt que de système[2] ». L' « harmonie » des décisions du concile du Vatican avec la doctrine de M. Le Roy est certainement moins parfaite que ce dernier le donne à entendre[3] !

Quoi qu'il en soit de cette harmonie inattendue, on peut concéder à M. Le Roy, comme c'est en effet le sens de la doctrine thomiste, que Dieu est au-dessus de tout genre et sans commune mesure avec la créature. Seulement, d'une part, les preuves de l'existence de Dieu n'en reçoivent pas le moindre dommage, car, précisément, comme nous l'avons déjà remarqué, ces preuves n'ont pas pour but de nous faire connaître Dieu en lui-même, mais seulement d'assigner à l'univers une raison suffisante, — et, d'autre part, cette doctrine ne nous accule pas, comme l'insinue M. Le Roy, au pur agnosticisme. En effet, écrit le R. P. Sertillanges, en une très belle page que nous ne pouvons mieux faire que de citer intégralement ici, « renonçant à définir Dieu, on peut encore en parler avec pertinence d'une certaine façon; on peut le caractériser indirectement, sous les auspices de ses œuvres, se référant aux motifs qui ont conduit notre esprit à le poser. Car ne serait-il pas contradictoire de dire : Dieu est, et de refuser à Dieu ce sans quoi il ne pourrait jouer son rôle, satisfaire aux requêtes qui provoquent à nos yeux son affirmation? Nous avons appelé Dieu comme cause de tout l'être; parce que l'être en toute forme et en toute manifestation voulait ce postulat; parce que ce *moins* veut un *plus* et ce prétendu *tout* une réalité enveloppante qui en fasse vraiment un Tout : nous ne pouvons après cela dénier à Dieu la plénitude de valeur que suppose une telle exigence. A quoi servirait Dieu, si ce qu'il doit fournir ne se trouvait en lui à l'état éminent, sous la forme — ou avec l'absence de forme

1. *Bulletin*, p. 77.
2. *Ibid.*
3. Encore que M. Le Roy en paraisse sincèrement convaincu. — Cf. pp. 329-330, ce qui concerne le magistère ecclésiastique.

— qui convient au premier Principe ? Chargé de fournir l'être, Dieu possède donc tout l'être et le concentre dans son mystère ; il est Être par soi, source de l'être participé et communiqué. Et dès lors, lui attribuer tout ce qui dans l'être est être vraiment, c'est-à-dire perfection, valeur, n'impliquant pas limite et dégradation dans sa notion même, ne sera-ce pas légitime? Dieu a été atteint par ascension à partir du créé, sous les auspices de certains rapports, définis de notre part, entre ce qui est et ce qui doit le faire être, entre l'arbre et la racine secrète, entre la lumière diffuse et l'astre lointain : serait-il arbitraire de nommer Dieu en considération de ces rapports, de lui prêter — avec les précautions que de droit — des caractères empruntés non à ce qu'il est et que nous ignorons, mais à ce que nous sommes, nous, créatures, à ce qu'est cet être emprunté que l'Être par soi diffuse comme un halo de lumière autour de son soleil... Nommant ainsi Dieu, nous le nommons en conséquence d'après la créature, s'il s'agit des modalités et de la multiplicité de nos qualifications; mais nous le nommons pourtant d'après lui-même, s'il s'agit du contenu essentiel des termes à lui attribués, puisque, source, il contient à sa manière, « noyé dans l'infini », dit Albert le Grand, le substrat de nos qualifications[1] ».

Nous pouvons donc accepter ce qu'écrit sur ce point M. Le Roy : « En un mot, Dieu n'est Dieu, c'est-à-dire premier principe et suprême source, qu'à la condition d'être pensé comme antérieur et supérieur à toutes les déterminations discursives, ineffable par conséquent et inconceptuel[2] ». Nous pouvons accepter cette assertion, disons-nous, dans ce qu'elle a de positif, mais non dans tout le négatif qu'elle implique, car on a vu que M. Le Roy prétendait déduire de là l'impossibilité pour le raisonnement de nous conduire à Dieu. Or cela signifie que le raisonnement nous permet d'arriver à Dieu comme à la cause de l'univers, mais à une cause dont nous sommes impuissants, à cause de la faiblesse de notre esprit, à pénétrer à fond la nature. Dès lors, on comprendra qu'il soit impossible d'accepter la conclusion de M. Le Roy : « si bien que n'est ici possible aucune définition initiale

1. *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, pp. 69-70.
2. P. D., p. 81.

avec la précision requise pour le jeu du raisonnement [1] ».

Enfin, comment M. Le Roy lui-même nous conduira-t-il à l'affirmation de Dieu? Si Dieu est, pour lui aussi, le premier principe et la source suprême de tout l'être, cela doit bien avoir quelque sens en son esprit. Dieu, écrit-il, est créateur, ce qui est « affirmer du monde à lui une relation de totale dépendance, atteignant jusqu'au fond de l'être [2] ». Rien de plus juste. Mais pourquoi de telles affirmations seraient-elles légitimes dans son système, et injustifiées, paralogiques, dans le contexte des preuves classiques de l'existence de Dieu? Ou, inversement, si elles ne sont pas valables dans le contexte de la philosophie thomiste, comment peuvent-elles encore garder un sens dans son système ? Au total, M. Le Roy nous paraît fort appliqué à scier les branches sur lesquelles il prétend se tenir et à couper les ponts derrière lui. N'y a-t-il pas une contradiction fondamentale dans cette singulière méthode?

VII

La méthode d'analogie.

De toutes manières, lorsqu'il s'agit de Dieu, force est bien d'avouer la valeur de la méthode d'analogie. M. Le Roy lui-même se voit contraint à cet aveu, quitte à le retirer aussitôt : « En vain dirait-on, écrit-il, que nos concepts ont cependant par rapport à Dieu une valeur analogique. Je l'accorde, quitte à préciser plus tard ce que cela veut dire au juste. Mais force nous est toujours d'avouer que l'analogie est infiniment déficiente; et une déficience infinie ne se mesure point. Alors cette analogie ne saurait constituer une suffisante base au raisonnement. Fondé sur elle, un raisonnement ne peut jamais être que provisoire et conjectural : simple raisonnement de recherche, qui n'implique pas en soi ses propres critères de vérification et qui réclame un contrôle extrinsèque dont le principe ne se trouve que dans l'expérience [3] ».

Ici, les termes mêmes dont se sert M. Le Roy mettent en

1. P. D., p. 82.
2. P. D., p. 285.
3. P. D., p. 82.

vive lumière la faiblesse de l'objection, car ce n'est pas l'analogie qui sert de base au raisonnement. Le problème de l'analogie n'est pas au point de départ, mais au terme : il ne se pose vraiment que lorsque nous avons atteint la Cause première [1]. Alors nous sommes contraints de déclarer que cette Cause première ne saurait être l'objet d'une notion équivoque à celle qui s'applique aux êtres créés. Mais si, à ce moment, le terme dernier de la dialectique s'avère ineffable et notre concept de lui infiniment déficient, nous ne l'avons pas moins atteint comme réel et comme source première de l'universelle réalité. Le raisonnement qui conduit à l'affirmation de la Cause première n'a donc rien de provisoire ni de conjectural ; ce qui est provisoire et conjectural, dans une mesure, d'ailleurs, qu'il faut soigneusement définir, en se gardant tout à la fois et de la maximer et de la diminuer au delà de ce qui convient, c'est, *postérieurement* à la découverte de la Cause première, le raisonnement qui porte sur la *nature* de cette Cause première. Mais ce sont là, du moins abstraitement, deux recherches distinctes.

Quant à dire que ce raisonnement ne porte pas en soi son propre critère de vérification et appelle pour cette raison un contrôle extrinsèque tiré de l'expérience, c'est fausser les données du problème. La vérification de la valeur d'un raisonnement peut résulter de l'expérience, lorsque l'objet du raisonnement, actuellement inconnu, ou, plus exactement, inaperçu, appartient par nature à l'expérience. Mais si l'objet est par nature en dehors de l'expérience immédiate, le raisonnement porte lui-même son critère de vérité, dès là qu'il est invinciblement appelé par l'expérience qui lui sert de base et qu'il est en lui-même cohérent. De ce point de vue, les preuves classi-

1. Nous ne voulons pas dire qu'on puisse établir les preuves de l'existence de Dieu sans que le grand terme ou même le moyen terme aient un sens analogique, — mais que ce n'est qu'au terme du raisonnement, après que nous avons atteint la Cause première, que nous nous rendons compte explicitement du caractère analogique des notions utilisées. A ce titre, le doute pourrait peut-être porter alors sur la *nature* du terme atteint par le raisonnement, mais non sur son existence. Mais, même sur la nature du terme du raisonnement, le processus analogique garde une incontestable valeur, car, pour prendre un exemple, le concept analogique de cause, qui se retrouve dans toutes les preuves de l'existence de Dieu, à titre de moyen terme, désigne, non pas la causalité telle qu'elle existe dans le créature, mais ce en quoi cette causalité de l'ordre créé est proportionnellement semblable à une causalité d'un autre ordre. Sur ce point, cf.

ques de l'existence de Dieu gardent toute leur valeur, encore que l'expérience de Dieu, par la vie morale et religieuse puisse leur fournir une confirmation concrète et « sensible », au sens pascalien de ce mot [1]. Mais puisqu'il s'agit d'abord de raison, l'expérience religieuse ne leur est nullement nécessaire : elles valent sans elle et c'est ce que signifie l'affirmation constante de l'Église que l'existence de Dieu peut être prouvée avec la plus grande certitude par le raisonnement fondé sur les œuvres de la puissance divine.

Position qui est aussi éloignée de l'agnosticisme ou du symbolisme, auxquels nous conduirait la doctrine de M. Le Roy, que de l'anthropomorphisme qu'injustement il attribue aux preuves classiques de l'existence de Dieu. « Nous avouons, écrit le R. P. Sertillanges, que la pensée, en face de Dieu, se voit contrainte et se sent uniquement capable de tenter des bonds désespérés hors de ses formes propres. Toutefois, nous ne rétrogradons pas jusqu'au symbolisme; car ce que nous disons de Dieu n'est pas pour nous uniquement figuratif, n'est pas arbitraire, n'est pas subjectif; cela est fondé en vérité; car cela correspond à un rapport vrai, rapport parfaitement défini de notre part, bien qu'il ne soit pas défini de l'autre; rapport essentiel, bien qu'il réfère son terme humain à ce qui n'a pas d'essence : j'entends le rapport entre le dérivé où se puisent nos concepts et la source qui le comprend et le déborde. Du moment que nos attributions sont fondées, bien que visant l'Innommable, il n'y a pas symbolisme; il y a vérité formelle, quoique misérablement défaillante. Il y a fausseté sous un autre rapport, disions-nous, et nous accordions que cette fausseté dépasse cette vérité; mais elle ne la contredit point; elle marque seulement notre insuffisance. Bref, il y a là, entre l'agnosticisme et l'anthropomorphisme, un moyen terme qui en est vraiment un; qui ne se reverse pas, doctrinalement, dans l'un ou

GARRIGOU-LAGRANGE, art. *Dieu*, *Dictionnaire Apologétique*, t. I, col. 1012-1013. — Il convient cependant de noter que cette conception de l'analogie a été vivement discutée. On trouvera cette discussion, ainsi que le dossier de la question, dans P. DESCOQS, *Institutiones metaphysicae generalis*, Paris, Beauchesne, 1925, t. I, pp. 255-306.

1. Le terme d'*expérience religieuse* est pris ici en un sens très large, pour signifier la satisfaction intime, l'accord de l'âme avec elle-même, la plénitude de vie qui résultent pour l'homme, non seulement de la pure croyance en Dieu, mais de la pratique effective et sincère de la vie religieuse.

l'autre extrême. Le symbolisme n'est pas une doctrine; c'est un agnosticisme teinté. Le thomisme est une position autonome, une doctrine aux contours délicats sans doute — la matière ne le justifie-t-elle point? — mais parfaitement accusés et précis. Après toutes explications, on en retrouve la formule complète dans cette phrase déjà citée et riche de substance secrète : « Nous ne savons pas ce que Dieu est, mais seulement ce qu'il n'est pas et quelle relation soutient avec lui tout le reste[1] ». Cette phrase exprime tout ensemble le fondement, les limites, le caractère partiellement affirmatif, partiellement et finalement négatif de toutes nos attributions. Et c'est la thèse thomiste touchant la connaissance de Dieu[2] ».

VIII

La notion d'Être nécessaire.

Cette thèse, M. Le Roy la méconnaît à fond quand, à propos de l'affirmation que Dieu est « l'Être nécessaire », il prétend qu'elle n'aboutirait à autre chose qu'à soumettre Dieu à une sorte de nécessité. « Considérez, écrit-il, la plupart des preuves construites par les philosophes, celles du moins qui ne se réduisent pas à des élévations vagues. N'ont-elles pas ce commun caractère de vouloir établir en quelque sorte que Dieu

1. I *Contra Gentiles*, c. 30, sub fin. : « Non enim de Deo capere possumus quid est, sed quid non est, et qualiter alia se habeant ad Ipsum, ut ex supradictis patet ».

2. *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, p. 80. — Il y aurait excès, pensons-nous, à nier qu'il y ait quelque chose de positif dans notre connaissance de Dieu. Sinon aucune affirmation sur la nature de Dieu ne serait possible. Lorsque saint Thomas déclare que nous ne pouvons comprendre ce que Dieu est, il faut entendre, non pas que nous ne pouvons rien affirmer de Dieu, mais que nous ne pouvons rien affirmer de Dieu *en propre*, c'est-à-dire univoquement. D'ailleurs, dans le même chapitre 30 du I *Contra Gentiles* que nous citons ci-dessus, saint Thomas précise cela fort clairement : « Possunt igitur, ut Dionysius docet, hujus modi nomina et affirmari de Deo et negari : affirmari quidem propter nominis rationem, negari vero propter significandi modum ». Sur ce point, le R. P. Boulanger (*Revue thomiste*, mars-avril 1930, pp. 158 sv.) et le R. P. Romeyer (*Archives de Philosophie*, vol. VI, cahier 4, pp. 254-258) ont entamé, à propos de l'ouvrage cité plus haut du R. P. Sertillanges, une controverse qui me paraît riche de malentendus. Ni le R. P. Romeyer ne veut contester ce qu'il y a de négatif dans notre notion de Dieu, ni le R. P. Boulanger (pas plus, j'imagine, que le R. P. Sertillanges) n'entend contester ce qu'il y a de positif dans cette notion. Mais l'un insiste plus sur le côté positif, l'autre davantage sur le côté négatif, si bien que le P. Sertillanges paraît semi-

n'a point le droit logique de n'exister pas? Elles posent donc une manière de *fatum* idéal, d'abstraite nécessité inconditionnelle, comme antérieure et supérieure à lui, comme s'imposant même à lui. Or c'est là réellement un postulat gros d'athéisme, car Dieu cesse d'être Dieu s'il ne domine jusqu'à la nécessité logique, l'expliquant au lieu d'être expliqué par elle, puisqu'il est conçu par hypothèse comme la raison d'être suprême[1] ».

Nous pouvons rassurer M. Le Roy : il n'y a aucun danger d'athéisme à affirmer que Dieu est l'Être nécessaire, car ce n'est aucunement soumettre Dieu à un *fatum* qui lui serait supérieur, pas même à une nécessité abstraite : c'est simplement déclarer qu'en lui essence et existence ne sont qu'une seule et même chose et que Dieu existe par nature, c'est-à-dire *a se*. La nécessité d'exister n'est donc pas quelque chose d'étranger à Dieu, même idéalement, — proposition qui n'a aucun sens; elle est intérieure à Dieu, identique absolument avec lui. Ainsi, ce n'est pas la nécessité logique qui explique Dieu : Dieu s'explique lui-même par lui-même. Plus exactement, il n'a besoin d'aucune explication, au sens humain du mot, qui implique référence à un autre. Il est.

C'est pourquoi nous n'entreprendrons pas de « déduire » Dieu, et M. Le Roy écrit avec raison que déduire Dieu aboutirait à le nier, et que « prétendre le trouver ainsi revient à vouloir l'atteindre par une méthode athée[2] ». Rien de plus vrai. Mais ce n'est certes pas saint Thomas qui mérite un tel reproche : sa dialectique ne part pas d'une donnée supérieure à Dieu. Elle ne part même pas de Dieu. Simplement, elle y aboutit.

Maintenant, pour éviter cet excès de soumettre Dieu à la nécessité, M. Le Roy ne risque-t-il pas de tomber en un excès contraire? « Affirmer Dieu, dit-il, c'est notamment affirmer à la source première de tout, et même des plus hautes nécessités rationnelles, une Liberté concrète, un Absolu qui transcende formes et catégories[3] ». A la lumière des objections que

agnostique au P. Romeyer, et le P. Romeyer paraît au P. Boulanger suspect d'anthropomorphisme. En fait, quand on parle de Dieu, on devrait toujours associer l'affirmation à la négation et la négation à l'affirmation, afin de marquer *à la fois*, selon l'observation de saint Thomas, ce que notre idée de Dieu a de positif, *quoad id quod*, et ce qu'elle a de négatif, *quoad modum quo*.

1. P. D., p. 82.
2. P. D., p. 83.
3. *Id.*

M. Le Roy a formulées précédemment et que nous venons d'examiner, qu'allons-nous entendre par cette « Liberté suprême »? Sans doute, la liberté de ne point exister, la liberté de la contradiction? Le progrès serait, en effet, magnifique : échappant au *fatum*, Dieu conserverait, comme une prérogative essentielle et définissante, un droit absolu à l'absurde! Il n'est pas sûr que M. Le Roy ne veuille pas affirmer quelque chose de ce genre : « Contradiction, écrit-il, causalité, primat de l'acte, que sais-je? autant d'obscurs mystères, dès qu'on s'efforce d'atteindre leurs ultimes racines. Assurément ces principes véhiculent de la nécessité, enveloppent au fond une exigence absolue. Toutefois ils ne se précisent que dans leurs applications, au contact d'hypothèses déterminées, et alors ils se mélangent de contingence. Comment faire un départ entre leur âme profonde et leurs corps transitoires? Toute formule n'en traduit jamais qu'un aspect relatif et conditionné, une adaptation à de certaines circonstances particulières. Chaque formule exprime quelque chose comme un écho de l'exigence fondamentale au sein de tel ou tel milieu spécifié, la forme que cette exigence revêt quand elle y pénètre, la fonction qu'elle remplit alors [1] ».

Singulier absolu, qui n'est jamais, en fait, que relatif et conditionné! Plus singulière nécessité qui se traduit pratiquement en contingence! Que cet absolu et cette nécessité soient susceptibles de *formules* différentes, selon les cas concrets qu'ils servent à définir, ne gardent-ils pas leur valeur d'absolu et de nécessité en chacun de ces cas, et, à ce titre, ne sont-ils pas, par delà les formules différentes, justiciables d'une notion constamment identique? On aura bien vu, je pense, que c'est ici la question des universaux qui est en jeu et que M. Le Roy la résout une fois de plus en pur nominaliste. Mais comment s'en étonner? Le réel, c'est-à-dire, selon M. Le Roy, le devenir, est lui-même contradiction, synthèse de l'être et du non-être, comme le veulent les hégéliens. Or Dieu n'étant, comme nous le verrons, rien de « tout fait », non pas un « système », mais une « histoire », c'est-à-dire lui-même devenir infini, il peut bien admettre aussi, et à plus forte raison, la contradiction!

1. P. D., p. 84.

Cependant, il se pourrait que M. Le Roy veuille dire autre chose, mais où nous ne pouvons non plus trouver rien de satisfaisant. Il oppose, en effet, *être nécessaire* et *être libre*, mais sous des rapports différents, de telle sorte que l'opposition n'est que verbale : du fait que Dieu existe nécessairement, il conclut qu'il n'est pas libre, comme source première de la vérité; et du fait qu'il est libre comme source d'être et de vérité [1], il conclut qu'il ne peut exister que librement, c'est-à-dire être créateur de soi. C'est le sens de cette expression que M. Le Roy reprend à plusieurs reprises : « l'acte libre de la théogénèse », pour définir la réalité divine [2]. Il y a là quelque chose qui fait penser à Descartes, selon lequel « Deus est *a se positive* [3] » : de fait, la notion de théogénèse s'appliquerait assez bien à la conception cartésienne de Dieu. Seulement, il est de fait que Descartes aboutit à la doctrine — contre laquelle s'élève M. Le Roy — consistant à soumettre Dieu à une nécessité idéale. S'il y a, en effet, « théogénèse », il faut qu'il y ait une cause ou raison de cette théogénèse, cause ou raison qui, logiquement du moins, sera conçue comme antérieure à l'Être divin, et qui est, selon Descartes, l'essence même de Dieu (*cause formelle* de l'Être divin) [4]. C'est là ce qui explique que Descartes veuille étendre jusqu'en Dieu la portée du principe de causalité [5]. Ce n'est donc pas dans le sens cartésien ou spinoziste que M. Le Roy parle de théogénèse, car ce sens implique très précisément la position qu'il repousse. D'ailleurs, la différence des doctrines se trouve bien marquée par l'affirmation de

1. Ce qui signifie que M. Le Roy adopte, en bon nominaliste, la doctrine occamienne et cartésienne où Dieu est conçu comme « créateur des vérités éternelles ».

2. P. D., p. 265.

3. Lettre à Mersenne, du 4 mars 1641, Adam-Tannery, t. III, p. 329.

4. Cf. IV^es^ Réponses, t. IX, p. 185 : « J'estime qu'il est nécessaire de montrer qu'entre la *cause efficiente* proprement dite et *nulle cause*, il y a quelque chose qui tient comme le milieu, à savoir l'*essence positive d'une chose*, à laquelle l'idée ou le concept de la cause efficiente se peut étendre en la même façon que nous avons coutume d'étendre en Géométrie le concept d'une ligne circulaire, la plus grande qu'on puisse imaginer, au concept d'une ligne droite, ou le concept d'un polygone rectiligne qui a une infinité de côtés au concept d'un cercle ».

5. *Secondes Réponses*, A. T., t. IX, p. 127 : « Il n'y a aucune réalité existante de laquelle on ne puisse demander quelle est la cause pourquoi elle existe. Car cela même peut se demander de Dieu; non qu'il ait besoin d'aucune cause pour exister, mais parce que l'immensité même de sa nature est la cause ou la raison pour laquelle il n'a besoin d'aucune cause pour exister ».

M. Le Roy que Dieu ne doit être conçu que comme Liberté suprême et que l'acte de la théogénèse est un acte libre.

Mais cela, de nouveau, est plein de difficulté. Car, ici, que peut signifier intelligiblement le mot de *liberté?* Simplement, semble-t-il, l'absence de contrainte venue d'un autre, fût-ce d'une simple nécessité logique, c'est-à-dire d'une essence ou d'un possible idéalement antérieurs à l'existant. C'est la position contraire à celle de Descartes, et elle revient à dire que la « théogénèse » exclut toute cause ou raison : nous devrons donc affirmer que Dieu n'a pas d'autre cause que soi, en d'autres termes, qu'il est par soi (*a se*) en un sens purement négatif, — et non positif, comme le voulait Descartes. Or, cela, c'est justement la conception thomiste. Mais cette conclusion même nous jette en un nouvel embarras, car, dans cette doctrine, non seulement l'idée de *théogénèse* n'a aucun sens : elle implique contradiction, et, de plus, la conception de Dieu comme « créateur des vérités éternelles », que professe M. Le Roy, ne peut plus se comprendre, puisque la nécessité logique devient identique à Dieu lui-même[1].

L'idée de liberté, en Dieu, a donc un autre sens chez M. Le Roy. Elle est d'abord l'affirmation que Dieu n'est pas soumis à la nécessité logique, mais qu'il la domine et qu'il en est la raison d'être. Or, remarquons que saint Thomas, contrairement à ce que pense M. Le Roy, fait droit à ce qu'il y a de juste dans cette affirmation, car, pour lui, la nécessité logique est de ces choses qui ont une cause de leur nécessité, et cette cause, c'est l'essence même de Dieu. On peut dire que Dieu en est la source et si nous ajoutons qu'il n'est pas libre vis-à-

1. Et, par là, la liberté divine reste entière. Contre Arnauld, qui défendait la doctrine cartésienne, Malebranche écrivait, non sans vérité, en soulignant avec force les conséquences du système : « Le même auteur me paraît nier la nécessité des lois éternelles ou nécessaires, en voulant que la volonté de Dieu n'ait pas besoin d'être réglée par autre chose que par elle-même, ou que ce que Dieu veut soit sage, non parce qu'il ne fait rien sans consulter sa sagesse, mais précisément de ce qu'il le veut; car obliger Dieu à consulter sa sagesse et à la suivre exactement, c'est, selon lui, mettre des bornes à la liberté, ce qui est une étrange témérité. Et par là il établit une théologie qui m'est entièrement inconnue, une théologie par conséquent que je ne sais comment nommer; c'est à d'autres à la qualifier. Mais il me paraît évident que c'est une théologie qui renverse par ses conséquences directes généralement toute religion et toute morale. De sorte que, comme la philosophie de l'auteur sur les idées est le fondement du pyrrhonisme, sa théologie l'est du libertinage et de l'impiété » (*Ecrit contre la Prévention,* éd. 1709, p. 141).

vis d'elle, cela signifie simplement qu'il n'est pas libre vis-à-vis de lui-même, qu'il ne peut être autre qu'il n'est, qu'il est nécessairement ce qu'il est. Nous ne soumettons donc Dieu à aucune nécessité, sinon à la nécessité d'être lui-même, d'être Dieu, laquelle, comme il est évident, est absolument identique avec lui. Bien plus, nous disons que toute nécessité prend sa source en Dieu, qui est ainsi conçu comme la Raison suprême.

Cependant, cela ne suffit pas à M. Le Roy, car, pour lui, Dieu ne domine la nécessité logique que s'il en est proprement le créateur. Par là, nous revenons à Descartes qui, pour éviter de soumettre Dieu à un fatum, ou de l'assujettir à un autre Styx, faisait résulter les « vérités éternelles » de la *volonté* divine. Mais M. Le Roy va beaucoup plus loin que Descartes, en tant qu'il conçoit Dieu non seulement comme libre vis-à-vis des nécessités logiques, mais encore vis-à-vis de lui-même. Pour Descartes, Dieu s'engendre lui-même; mais nécessairement, en vertu de son essence et de sa puissance infinie. Pour M. Le Roy, il s'engendre aussi lui-même, mais librement, c'est-à-dire ici par un décret arbitraire, absolu, inconditionné, gratuit. Désormais, il est bien vrai que Dieu, tel que M. Le Roy le conçoit, n'est plus assujetti, ni dans ses œuvres, ni en lui-même, à la nécessité logique. Il est, en effet, « Liberté suprême ». Le malheur est qu'un tel Dieu est absurde et réalise à la perfection cette conception athée de Dieu que M. Le Roy prétend éviter, car si Dieu est par soi positivement, et, de plus, par un vouloir absolu dont rien ne doit rendre raison, l'est-ce en lui-même, il est à la fois et sous le même rapport antérieur et postérieur à soi : postérieur, puisqu'il est *causa sui*, antérieur absolument, puisqu'il ne faut concevoir, même idéalement, aucune raison d'être en dehors de lui. La contradiction est totale, et elle ne peut pas ne pas l'être dans la perspective d'une théogénèse, car toute génèse demande une cause, et il faut ou bien admettre une telle cause et soumettre Dieu à une nécessité idéale, ou bien nier cette cause et supposer que Dieu émerge par lui-même, par un vouloir absolu et inconditionné, du néant de soi, ce qui est absurde.

Assurément, M. Le Roy pense échapper à ces difficultés par l'hypothèse d'un Dieu-devenir absolu, le devenir, pour lui, ne requérant aucune cause, mais étant lui-même cause et prin-

cipe[1]. Solution toute verbale et inefficace. Car, d'une part, le devenir est peut-être cause, mais, en tout cas, cause seconde et dérivée qui, à son tour, réclame une cause : il est inconcevable que le devenir, plus que l'être, puisse se poser lui-même comme tel dans l'existence. D'autre part, le devenir, en soi, ne peut être conçu intelligiblement que comme un système *virtuel*, une idée chargée de possibles, bref, comme une *puissance*, au sens aristotélicien, et, de nouveau, voici que les possibles précèdent l'être et que la puissance est antérieure à l'acte : par un détour, nous revenons à Spinoza.

Pour nous, nous craignons fort que M. Le Roy, à l'instar de Dieu (tel qu'il le conçoit), ne s'attribue un pouvoir souverain sur les formes et catégories de l'entendement. C'est d'ailleurs ce qu'il écrivait jadis : « Axiomes et catégories, formes de l'entendement ou de la sensibilité, tout cela devient, tout cela évolue. L'esprit humain est plastique et peut changer ses plus intimes désirs pourvu qu'il y mette [...] la durée convenable[2] ». Dans de telles conditions, comment M. Le Roy va-t-il s'y prendre pour établir la valeur absolue de cette « réalité morale » sur quoi il prétend fonder la preuve de l'existence de Dieu? On lui objectera, en reprenant ses propres arguments : cette « réalité morale », ce n'est, après tout, qu'un fait contingent, comme les autres ; avec le temps, l'homme parviendra bien ou à l'abolir ou à en changer le sens. On ne peut rien fonder sur elle de certain, et l'idée de Dieu est elle-même l'une de ces catégories que l'évolution de la pensée peu à peu, mais infailliblement, dissoudra. A cet argument *ad hominem*, que pourrait opposer M. Le Roy? Que l'idée de Dieu se définit par la « résis-

1. Cf. P. D., p. 23 : « Le sens commun se représente, on le sait, la matière comme une mosaïque de noyaux corporels juxtaposés préexistant à leurs relations, comme un agrégat d'individus radicalement distincts qui seraient les corps. Et la preuve du premier moteur suppose essentiellement ce morcelage. Mais la matière ainsi morcelée n'est pas autre chose que le produit d'une élaboration mentale opérée en vue de l'utilité pratique et du discours. Au delà de cette surface, la critique retrouve une continuité sous-jacente, où chacun des corps n'est plus qu'un foyer de coordination, un centre de perspective. Dès lors que devient la preuve en cause? Elle se dissout dans le flot ininterrompu du devenir. Si en effet le monde est une immense continuité de transformation incessante, on n'a plus à imaginer cette cascade échelonnée et dénombrable qui appelait nécessairement une source première ».

2. Ed. Le Roy, *Un positivisme nouveau : sur quelques objections adressées à la nouvelle philosophie*, dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1901, p. 428.

tance à la dissolution critique » et par la « fécondité inexhaustible et durable[1] » ? Des mots, que les principes démentent, et rien de plus ! — Mais il n'est personne qui consente à admettre que le principe de contradiction puisse cesser de valoir. Du moins, prions le Ciel qu'il nous préserve de cette catastrophe cosmique !

IX

L'Argument de la Contingence.

D'ailleurs, cette discussion sur le sens de l'expression d'*Être nécessaire* pourrait paraître vaine, puisque M. Le Roy refuse à la raison humaine la capacité de démontrer l'*existence* d'un Être nécessaire. La dispute, comme dit Montaigne, ne serait plus que « grammairienne ». Cependant, examinons quelles objections M. Le Roy élève contre l'argument de la contingence.

L'argument de la contingence, écrit-il, pourrait se formuler ainsi : « Dieu s'impose, dit-on, pour expliquer qu'il y ait quelque chose plutôt que rien. On se pose donc la question suivante : pourquoi y a-t-il quelque chose[2] ? » Or, cet argument a un double défaut, dont le premier lui est particulier, et le second est commun à toutes les preuves classiques de l'existence de Dieu.

En premier lieu, l'argument de la contingence repose, dit M. Le Roy, sur l'ignorance de la question, car la question : « Pourquoi y a-t-il quelque chose ? » ne fait qu'exprimer un pseudo-problème. En effet, « le néant est impensable, et, par suite, c'est pure illusion que de vouloir se représenter le néant comme l'état de droit et l'existence comme une conquête sur le néant[3] ». — Je ne crois pas que l'on puisse trouver un plus pur exemple de cette logique toute verbale que stigmatise volontiers M. Le Roy. Ici, littéralement, nous n'avons affaire qu'à un jeu de mots. En effet, cela seul est impensable qui est contradictoire. Or, nous pouvons nous placer soit au point de

1. P. D., p. 103.
2. P. D., p. 94.
3. P. D., p. 94.

vue du néant absolu et total, soit au point de vue du néant partiel, par exemple du néant du monde. Dans le premier cas, le néant absolu et total est, en effet, impensable, car, d'une part, il y a évidence que l'être est, et, d'autre part, nous voyons immédiatement que, à supposer qu'un seul instant rien n'ait été, éternellement rien ne serait, car l'être ne peut s'engendrer lui-même. Donc, éternellement, quelque chose est, et ce « quelque chose » ne peut être que l'Être nécessaire, c'est-à-dire Dieu [1].

Maintenant, le néant de l'*univers sensible* est-il, lui aussi impensable, c'est-à-dire contradictoire? Est-il absurde de concevoir que le monde n'existe pas? Évidemment non, car le monde, en lequel les choses s'engendrent et se corrompent, ne nous apparaît pas nécessaire, mais contingent, ce qui veut dire que le monde pourrait, sans contradiction, ne pas exister.

Il est vrai que puisque c'est l'existence de Dieu qui est en question et qu'à ce stade de l'enquête on le cherche sans l'avoir trouvé, on pourrait dire que l'être total n'est représenté pour nous que par le monde et qu'il serait impossible de le concevoir comme non existant, car cela reviendrait à concevoir comme possible un néant absolu et total, ce qui est contradictoire. — Mais cette objection ne porte pas. En effet, elle suppose ce qui est en question, à savoir, que nous puissions tenir le monde pour l'être total, qui ne requière d'autre explication que lui-même. Or, justement, le fait même que nous nous

1. J'abrège le raisonnement de saint Thomas, n'en donnant que la conclusion. Au surplus, voici le texte (I[a], q. 2, art. 3) : « La troisième voie se prend du possible et du nécessaire, et elle est telle. Parmi les choses, nous en trouvons qui peuvent être et ne pas être : la preuve, c'est que certaines choses s'engendrent et se corrompent, et par conséquent sont et ne sont pas. Mais il est impossible que tout soit de telle nature; car, ce qui peut n'être pas, une fois ou l'autre, n'est pas. Si donc tout peut n'être pas, à une époque donnée, il n'y eut rien dans les choses. Or, s'il en était ainsi, maintenant encore rien ne serait ; car ce qui n'est pas ne commence d'être que par quelque chose qui est. Si donc, alors, nul être ne fut, il y eut impossibilité que rien commençât d'être, et ainsi, aujourd'hui, il n'y aurait rien, ce qu'on voit être faux. Donc, tous les êtres ne sont pas uniquement possibles, et il y a du nécessaire dans les choses. Or, tout ce qui est nécessaire, ou bien tire sa nécessité d'ailleurs, ou bien non. Et il n'est pas possible d'aller à l'infini dans la série des nécessaires ayant une cause de leur nécessité, pas plus qu'il ne l'est quand il s'agit des causes efficientes, comme on l'a prouvé. On est donc contraint de supposer quelque chose qui soit nécessaire par soi-même, ne prenant pas ailleurs la cause de sa nécessité, mais fournissant leur cause de nécessité aux choses nécessaires... C'est ce que nous disons Dieu » (Trad. Sertillanges).

posons la question de son existence implique que nous ne trouvons pas en lui la cause suffisante de son existence. La question résulte du sentiment où nous sommes de sa contingence radicale. Faute de ce sentiment, non seulement cette question n'aurait aucun sens, mais elle ne se poserait jamais pour nous : elle serait inconcevable. Un être nécessaire ne peut pas chercher le pourquoi de son existence. Par conséquent, la question : « Pourquoi le monde existe-t-il plutôt que de n'exister pas? » implique une affirmation de l'existence d'un Être nécessaire, par qui le monde s'explique et qui n'ait pas besoin lui-même d'être expliqué : elle implique la distinction immédiate de l'Être nécessaire et de l'être contingent. Dès lors, le néant de l'univers ne nous paraît pas impensable, n'étant nullement contradictoire.

Mais d'où vient que M. Le Roy déclare un tel néant impensable? Cela vient de ce que l'impensable, pour lui, n'est que le *non-imaginable*. Parce qu'il ne peut se représenter le néant, parce que le néant représenté, c'est-à-dire imaginé comme une chose, lui apparaît justement contradictoire, il déclare le néant de l'univers impossible et l'être nécessaire. Par suite, non seulement Dieu, mais tout être quel qu'il soit, devient nécessaire et le problème de l'être n'est plus, en effet, qu'un pseudo-problème. Seulement, un tel raisonnement n'est guère autre chose qu'un calembour : de ce qu'on ne peut imaginer le néant, il ne suit pas que le néant soit impossible et contradictoire.

En effet, il est clair que penser le néant de l'univers, ce n'est rien d'autre qu'affirmer d'abord la contingence du monde et de tous les êtres qui le composent, et ensuite poser un Être nécessaire qui s'explique par soi et par lequel tout s'explique, de telle sorte que tout ce qui n'est pas lui pourrait sans contradiction être conçu comme n'existant pas. Qu'y a-t-il d'impensable là-dedans? Nous ne dirons donc pas que « le néant est un état de droit » : une telle affirmation n'a aucun sens, et si, pour marquer la contingence radicale de l'être créé, on se risque à l'employer, sinon en propres termes, du moins en formules équivalentes, il ne faut évidemment pas la prendre à la lettre. Le néant, n'étant rien, n'est ni un état de droit, ni un fait : il ne peut être l'objet ni d'une affirmation, ni d'une

négation. Seul, le silence lui convient. L'existence n'est donc pas davantage « une conquête sur le néant » : assertion aussi inintelligible que la précédente et pour la même raison : il n'y a de conquête que sur l'être, comme il n'y a de pensée que de l'être.

Nous ne dirons rien de tout cela. Mais nous dirons que le néant de l'univers est possible — encore que non imaginable — parce que l'univers ne porte pas en lui-même le caractère de la nécessité absolue : ce qui signifie, non pas que le néant soit un état de droit, mais que l'être de l'univers n'est pas un état de droit; ce qui veut dire encore, non pas que l'univers soit une conquête sur le néant, mais que sa non-existence n'a rien de contradictoire. En d'autres termes, toutes nos affirmations portent sur l'être et uniquement sur l'être, pour le qualifier selon ce qui lui convient : Être nécessaire, être contingent.

Il n'y aurait contradiction que si nous prétendions, comme se l'imagine M. Le Roy, et comme il le fait lui-même, réaliser le néant comme un être négatif, et le poser avant l'être. Or, avant l'être, il n'y a rien, pas même le néant, le néant n'étant pas. Avant l'être, il n'y a qu'une possibilité absolue d'être, fondée sur la puissance infinie de Dieu : encore cette possibilité est-elle identique à Dieu. Il ne s'agit donc pas de penser le néant (et encore moins de l'imaginer) comme antérieur à l'être. Il ne s'agit que de savoir si l'être que nous sommes et l'être de l'univers sont nécessaires absolument, s'ils s'expliquent par soi. L'idée de néant de l'univers n'a donc rien de positif : elle n'est qu'une réponse au problème de l'être de l'univers et cette réponse signifie l'absolue autosuffisance de Dieu et la radicale insuffisance de l'univers. A ce titre le néant est parfaitement pensable, non en soi, c'est-à-dire comme une chose, ce qui ne peut avoir aucun sens, mais comme un possible, ou, plus exactement encore, comme une non-impossibilité.

Par là, il apparaît clairement, croyons-nous, que l'on ne fonde aucun argument sur l'idée de néant, et que si « l'idée de néant est une pseudo-idée et les problèmes qu'elle suscite de pseudo-problèmes[1] », bien davantage l'argumen-

1. P. D., p. 94.

ation de M. Le Roy est-elle une pseudo-argumentation [1].

D'ailleurs, c'est un fait que l'argument de la contingence peut fort bien s'établir à partir de l'hypothèse — *rationnellement* valable, encore que fausse *de fait*, — d'un monde éternellement ou sempiternellement existant. Saint Thomas considère même comme nécessaire, si l'on veut éviter le cercle vicieux qui résulterait du fait d'admettre au point de départ la nouveauté de l'univers, de se placer dans la perspective d'un monde éternel : « L'hypothèse de l'éternité du monde, écrit-il, est celle qui fournit la démonstration de l'existence de Dieu la plus efficace, en ce sens que cette démonstration surmonte ce qui paraît d'abord la plus grosse difficulté. Il est bien évident que la preuve de l'existence de Dieu à partir de la nouveauté du monde et du mouvement [2], est infiniment plus facile, car on voit immédiatement que ce qui commence d'être ne commence pas par soi seul, mais exige une cause, s'il est avéré que rien ne passe de soi de la puissance à l'acte, du néant à l'être [3] ». Bien plus, exiger au point de départ la nouveauté de l'univers, ce serait, déclare saint Thomas, renoncer à une démonstration *rationnelle* de l'existence de Dieu, puisque la nouveauté de l'univers ne nous est connue que par la foi. Mais, dans ce cas, que viendrait faire ici l'idée de néant? Ou, si elle gardait encore une valeur logique, elle ne signifierait jamais, en tout état de cause, la position d'un terme antérieur à l'être, mais la simple négation de l'*aséité* de l'univers. Rien de moins, mais rien de plus.

Cependant, il subsiste une dernière difficulté, que M. Le Roy présente ainsi : « Au fond, tout argument cosmologique cherche à établir que le monde ne se suffit pas. La seule preuve qu'il en puisse donner est l'imperfection même du monde. Il vient donc forcément s'achever dans l'argument ontologique. La *via causalitatis* n'aboutit pas à Dieu, mais elle se continue par

1. Voir, à l'appendice I, un examen de la critique bergsonienne de l'idée de néant.

2. Concrètement, c'est tout un.

3. *Contra Gentiles*, L. I, cap. XIII : « Via efficacissima ad probandum Deum esse, est ex suppositione aeternitatis mundi, qua posita, minus videtur esse manifestum quod Deus sit. Nam si mundus et motus de novo incœpit, planum est quod oportet poni aliquam causam quae de novo producat mundum et motum : quia omne quod de novo fit, ab aliquo innovatore oportet sumere originem, cum nihil educat se de potentia ad actum, vel de non esse in esse ».

la *via aseitatis*[1] ». De nouveau, M. Le Roy a recours à Kant. C'est dommage qu'une fois de plus il lui emprunte un sophisme. En effet, Kant prétend réduire l'argument cosmologique ou argument de la contingence à l'argument ontologique, dont le propre est de passer de l'idée de perfection à l'existence. L'argument cosmologique, dit-il, comprend deux moments : il conclut d'abord à l'être nécessaire, puis il démontre que cet être nécessaire est parfait, donc existant, car nécessairement le parfait existe. Or, au premier moment, il y a usage transcendant et par suite paralogique du principe de causalité, selon la doctrine de l'*Analytique transcendantale*. Le deuxième moment, d'autre part, n'est qu'une forme de l'argument ontologique, car, dire que l'être nécessaire est parfait, c'est dire que quelque être parfait est nécessaire, ou, plus simplement, que l'être parfait est nécessaire, c'est-à-dire nécessairement existant, ce qui n'est rien d'autre que l'argument de saint Anselme.

C'est cette dialectique que reprend M. Le Roy : « Plaçons-nous d'abord, écrit-il, conformément à l'histoire, au point de vue du réalisme ontologique. La question est alors de construire une sorte de théogonie, en cherchant à saisir la raison intime de la nécessité, de l'aséité, en s'efforçant pour ainsi dire d'assister à l'autogénèse de l'être. On se demande à cette fin ce qui peut fonder un droit absolu à l'existence et l'on ne trouve rien d'autre que la perfection. Mais de ce que l'on ne trouve rien d'autre, s'ensuit-il que l'on voie le passage du parfait à l'être ? Non, ce passage reste synthétique. Il n'y a donc point là encore de quoi nous satisfaire tout à fait[2] ». — Or, il est possible que le passage soit synthétique. Mais il est certain que, dans l'argument cosmologique, le passage n'existe pas.

En effet, dans l'argument ontologique, l'assertion *l'être parfait est nécessaire* est antérieure à toute démonstration d'existence, et elle n'a d'autre valeur que logique, c'est-à-dire qu'elle signifie simplement que l'*idée* de parfait implique l'*idée* de nécessairement existant. L'erreur de ce prétendu argument est de passer de l'*idée* de perfection à l'*existence* non plus idéale, mais réelle et concrète. Saint Thomas a expliqué cela lumineusement, avant Kant, dans la *Somme contre les Gentils :*

1. P. D., p. 94.
2. P. D., pp. 94-95.

« A supposer que tous entendissent par le mot Dieu un être tel qu'on n'en peut concevoir de plus grand, il ne s'ensuivrait pas que ce plus grand que tout existe dans la nature des choses. Car il faut maintenir la correspondance entre la manière dont on pose l'objet et la manière dont on pose sa définition. Or, de ce que l'on conçoit ce qu'exprime le mot Dieu, il ne s'ensuit pas que Dieu existe, si ce n'est dans l'intelligence : donc ce qui est tel qu'on ne puisse concevoir rien de plus grand n'a pas besoin d'exister non plus si ce n'est dans l'intelligence, et il n'est donc pas prouvé que le plus grand que tout soit dans la nature des choses. On voit que par là nul inconvénient ne survient aux négateurs de Dieu; car il n'y a d'inconvénient à ce qu'on puisse concevoir un objet plus grand qu'un objet quelconque, idéal ou réel, que s'il est concédé d'abord qu'il existe *en nature* un objet tel qu'on n'en puisse concevoir de plus grand [1] ».

Nous sommes donc d'accord avec M. Le Roy sur ce point. Seulement, il n'y a rien de pareil dans l'argument cosmologique, car, dans cet argument, la proposition *l'être nécessaire est parfait* ne précède pas, mais suit la démonstration *a posteriori* de l'existence de l'être nécessaire. « C'est une proposition *existentielle*. Telle est donc bien aussi la proposition qui en résulte par conversion : « Quelque être parfait est nécessaire » ou cette autre qu'on considère comme matériellement équivalente : « l'être parfait est nécessaire ». Ainsi, les deux propositions — à savoir celle de l'argument ontologique et celle de l'argument cosmologique — malgré l'identité apparente de leur énoncé, diffèrent foncièrement entre elles, comme une proposition purement logique diffère d'une proposition existentielle. User de leur ressemblance verbale pour ramener l'argument cosmologique à l'argument ontologique, c'est donc commettre un sophisme. C'est ce que fait Kant [2] », et M. Le Roy après lui [3].

1. *Contra Gentiles*, L. I, c. XI. La traduction est celle que donne le R. P. SERTILLANGES dans *Somme Théologique*, *Dieu*, t. I, p. 335 (Paris, Desclee, 1925).

2. A. VALENSIN, art. *Criticisme kantien*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. I, col. 754-755.

3. On voit par là ce qu'il faut penser de l'objection que M. Le Roy formule ainsi : « En somme rien n'empêche, semble-t-il, que le nécessaire ne soit pas un des objets de l'expérience, mais l'ensemble de ces objets ou leur ordre, leur enchaînement ou leur succession; que ce ne soit pas non plus un élément

D'ailleurs, M. Le Roy, renchérit, s'il est possible, sur Kant lui-même. A supposer, dit-il, que l'on arrive valablement par l'argument cosmologique à l'idée d'un être parfait, peut-être n'atteindrait-on ainsi que le divin et non pas Dieu. « Mais, s'il ne s'agit que du divin, non pas de Dieu, pourquoi le sujet de l'existence nécessaire, de l'existence par soi, ne serait-il pas cette Pensée que nous avons reconnue racine ingénérable de tout? La seule chose qui puisse faire dire que la pensée ne se suffit pas, c'est qu'elle constitue un devenir. Cela revient à sous-entendre une théorie statique de la perfection. Or rien de plus contestable, au moins *a priori*. Pourquoi, je le répète, la perfection ne serait-elle pas tout simplement l'infini du progrès, quand on l'envisage d'une vue globale et qu'on en symbolise la convergence par une limite? Pourquoi, en un mot, le parfait ne serait-il pas une ascension, une croissance, plutôt qu'une plénitude immobile[1] »?

Nous touchons ici au fond de la pensée de M. Le Roy : le parfait, tel qu'il le conçoit, ce n'est plus une plénitude d'être, ou, comme il s'exprime, un « système », c'est-à-dire « une sorte de vue éternelle, susceptible intrinsèquement d'être bouclée en un tout d'absolue perfection[2] », c'est essentiellement un devenir, « une croissance aux multiples phases », « un lever de lumière[3] », ce n'est pas ce qui exclut toute déficience, mais ce qui se fait et progresse. — Devant de telles doctrines, ce n'est pas assez de dire que nous allons au rebours du sens commun, qui reconnaît très justement dans le fait de s'accroître la preuve d'un manque à combler, d'une insuffisance à corriger. Nous sommes dans l'absurde : au point où la perfection se définit par l'imperfection et la richesse par l'indigence.

abstrait de l'expérience ni un je ne sais quoi lui servant de support ou de règle, mais son devenir même envisagé en soi. J'accorde le *necessarium in rebus*. Mais pourquoi veut-on que ce soit un *aliquid*, un Être nécessaire? Je ne vois pas qu'on ait démontré autre chose qu'une nécessité immanente, au lieu de cet Être nécessaire distinct et transcendant qu'on appelle Dieu » (p. 30). Cette objection suppose établi que l'argument cosmologique se ramène à l'argument ontologique. Mais s'il ne s'y ramène pas, il garde toute sa valeur et M. Le Roy le reconnaît : « En tout état de cause, d'ailleurs, l'Être nécessaire dont on aurait prouvé l'existence ne serait Dieu que s'il était aussi l'Être parfait » (p. 30).

1. P. D., p. 95.
2. *Bulletin*, p. 75.
3. *Ibid.*

Comment, avec de tels principes, M. Le Roy peut-il se flatter de pouvoir jamais aboutir à une affirmation — je veux dire : une affirmation *justifiée* — de Dieu? Il a beau affirmer que « les critiques précédentes n'excluent nullement que Dieu soit créateur, qu'on le puisse appeler cause première et totale, ni que la création soit un acte de volonté libre[1] », — en fait, il a fermé tous les chemins qui lui permettraient de s'évader hors du sensible et de s'élever à un Dieu infini, transcendant l'univers. Inévitablement, et malgré lui, il est sur la voie qui conduit au panthéisme. La suite ne le montrera que trop.

1. P. D., p. 93, n. 1.

CHAPITRE SECOND

LA PREUVE PAR LA RÉALITÉ MORALE

I

Les raisons d'une substitution.

Il ne suffit pas de détruire. Il faut construire. Par quoi M. Le Roy prétend-il donc remplacer les preuves classiques de l'existence de Dieu? Car la ferme intention de M. Le Roy, c'est de substituer à des arguments qu'il juge inadéquats une preuve vivante, plus expérience que dialectique abstraite, qui apparaisse indiscutable : la véritable connaissance de Dieu, écrit-il, « est le fruit d'une expérience vécue [1] », et « en définitive, c'est toujours à l'expérience religieuse qu'il faut revenir [2] ».

Il vaut la peine de s'arrêter un instant aux raisons de principe qui justifient aux yeux de M. Le Roy cette substitution. Le défaut essentiel des preuves classiques, dit-il, c'est qu'elles prétendent être des démonstrations proprement dites : « elles présentent l'idée de Dieu comme répondant à un besoin d'explication théorique [...] Or une telle explication obtenue par de telles voies appartiendrait à cette forme de métaphysique discursive que la critique bergsonienne nous montre décidément vieillie, et par conséquent donnerait prise aux difficultés inextricables que l'on sait. On ne *démontre* pas une réalité concrète; on la *perçoit*. Elle n'est point objet d'analyse conceptuelle, mais d'intuition vécue [3] ».

1. P. D., p. 130.
2. P. D., p. 132.
3. P. D., pp. 80-81. — Voir, sur ce point, quelques explications complémentaires à l'Appendice II.

Le défaut de cette dialectique est, pensons-nous, assez apparent. Car pourquoi ne démontrerait-on pas l'existence d'une réalité concrète qu'on ne percevrait pas actuellement? Le procédé est commun à toutes les sciences et il est, dans tous les ordres de la recherche, d'usage courant et parfaitement légitime. Nous sommes, à chaque instant, contraints d'affirmer l'existence de réalités dont nous ne percevons pas intuitivement la présence. Quiconque voit de la fumée, conclut très logiquement au feu qu'il ne voit pas, — ou en tout cas, à *quelque chose* qui produit cette fumée. C'est ainsi que de l'univers nous nous élevons à Dieu, comme à son principe nécessaire.

Sur ce point, inutile d'insister davantage, d'autant que nous l'avons déjà rencontré et mis en lumière. Ce que nous voulons noter ici, ce sont les limites que M. Le Roy impose à la valeur du processus rationnel. Car il ne va pas jusqu'à en nier absolument la validité : plus exactement, et conformément à une méthode qui lui est habituelle et dont nous avons déjà signalé quelques exemples, il avoue cette validité, mais s'applique aussitôt à en restreindre la portée, jusqu'au point de l'annuler. En effet, s'il accorde une valeur au processus rationnel, c'est, dit-il, du point de vue *métaphysique*, mais nullement du point de vue *scientifique*. Or, cette assertion, qui nous paraît d'abord obvie et semble ne rien ôter à la portée du processus rationnel, revêt, dans la pensée de M. Le Roy, un sens particulier. « Il serait au moins bizarre, écrit-il, d'affirmer comme clef de voûte nécessaire de la science une conception qui n'a sur elle aucune influence ni pour elle aucune utilité. Il ne pourrait donc s'agir en tout cas ici que d'explication métaphysique, non proprement scientifique[1] ».

On pensera que M. Le Roy nous fait encore la part belle et qu'il est cette fois sur la voie qui conduit à reconnaître la validité des preuves traditionnelles de l'existence de Dieu. Car enfin, que sont-elles pour nous? Des « explications métaphysiques ». Mais ce serait se tromper lourdement, car « explication métaphysique », cela veut dire, pour M. Le Roy : défaut d'explication ou explication arbitraire et sophistique. Seule vaut l'expli-

1. P. D., p. 80.

cation « scientifique », entendons : celle qui est utile à la science et sur elle exerce une influence. Ainsi, la portée d'un raisonnement *métaphysique*, — essentiellement métaphysique, disons-nous, en tant qu'il a pour fin de nous conduire à un Dieu transcendant l'univers, — se trouverait annulée par le fait que la science, c'est-à-dire l'explication *phénoménale* de l'univers, se passe de conclusion métaphysique. Il y a là un défaut de logique déconcertant, et, pour lui donner son nom, ce « passage d'un genre à l'autre », où Aristote décelait le plus fréquent et le plus grave des paralogismes. Plus précisément, ce qui se trouve impliqué dans cette dialectique, c'est le postulat kantien de l'incapacité foncière de la raison à franchir les bornes des apparences sensibles.

Mais, dans ces conditions, quelle valeur peut bien conserver encore la preuve, même « vécue » (par hypothèse), que M. Le Roy entend substituer aux démonstrations classiques de l'existence de Dieu? Car enfin, le Dieu auquel M. Le Roy nous conduit, quelle utilité a-t-il pour la *science?* Pas plus grande, assurément, que le Dieu auquel nous conduisent les processus rationnels ou métaphysiques. Allons plus loin : le « Dieu vécu », tel que le conçoit M. Le Roy, sera au maximum dépourvu d'utilité scientifique, car — nous le montrerons mieux plus loin — ce Dieu n'est plus vraiment principe d'intelligibilité : enfermé en l'univers et, selon les suites logiques du système, identique à l'univers, il ne saurait en aucune manière être principe d'explication. Impossible donc, sans cercle vicieux, d'expliquer l'univers par Dieu : ce serait l'expliquer par lui-même, expliquer le même par le même. Immense tautologie, stérile verbalisme, qui empêchera la science de jamais s'achever. Si le Dieu des métaphysiciens n'a qu'une valeur métaphysique et nullement scientifique, le Dieu de M. Le Roy n'a ni valeur scientifique, ni valeur métaphysique. Exactement, il ne sert à rien.

On pourrait d'ailleurs traduire cette difficulté en termes plus concrets, en faisant appel à cette « évolution créatrice », par quoi M. Le Roy définit l'essence de l'univers. Nous demandons : l'évolution (ou le devenir) est-elle par elle-même une explication suffisante, c'est-à-dire dernière? Si non, force nous sera bien d'en chercher la cause et le principe. Mais

comment le ferons-nous si nous sommes congénitalement inhabiles à transcender par la raison cette évolution? Si oui, elle se confond avec Dieu. Elle est Dieu lui-même. Mais alors, que M. Le Roy ne nous parle plus d' « explication ». C'est abuser du sens des mots. Dans une telle conception, il n'y a rien à expliquer, justement parce que nous sommes dans un système (ou une histoire) qui n'a de raison d'être qu'immanente, qui est *a se*. Pas plus que Dieu, pour le métaphysicien, n'a besoin d'être « expliqué », pas davantage l'évolution créatrice de M. Le Roy n'appelle d'explication, ni scientifique, ni « métaphysique ». Si hésitant que l'on puisse être à attribuer à M. Le Roy de telles doctrines, on est bien forcé de reconnaître que ses principes y conduisent, et, de plus, cette attribution, ses propres déclarations la confirment, comme le prouve un texte, entre autres, que nous avons cité plus haut et qu'il vaut la peine de répéter ici : « Le Tout ne se présente pas comme un système déductible, c'est-à-dire en somme clos et statique, donné une fois pour toutes. Il *est* plutôt un acte de causalité en marche. On voit alors pourquoi on ne saurait dire qu'il *a* une cause[1] ».

Enfin, pour conclure, M. Le Roy veut bien risquer une dernière concession, mais qui est, une fois de plus, de pure forme. « Si donc, écrit-il, on entend chercher Dieu par voie de démonstration, au moins n'est-ce pas à titre de réalité qu'on le trouve, mais à titre de simple hypothèse explicative plus ou moins probablement conjecturée : origine, centre ou sommet, en un mot principe d'unité formelle. Et alors ce n'est pas le vrai Dieu qu'on atteint, je veux dire le Dieu qui est pour nous *nécessité de vie*, le Dieu qu'on aime et qu'on prie, qui soutient et qui console, avec lequel on entre en relation comme avec une personne[2] ». Ce raisonnement appelle deux observations.

D'abord, il est vrai que les démonstrations classiques de l'existence de Dieu nous conduisent à Dieu comme à une « hypothèse explicative ». Mais qu'est-ce à dire? Ceci seulement qu'elles nous conduisent à *conclure* l'existence de Dieu et non pas à *percevoir* Dieu concrètement. *Hypothèse*, dans

1. P. D., p. 93. Le soulignement est de M. Le Roy.
2. P. D., p. 81.

ce cas, n'est donc pas synonyme, comme feint de l'entendre M. Le Roy, de « conjecture » plus ou moins probable, d' « opinion » plus ou moins fondée ou d' « imagination » plus ou moins valable. Il y a des hypothèses explicatives absolument nécessaires, hors desquelles il n'y a pas d'explication possible. L'hypothèse Dieu est de ce genre et, par le fait même de son inéluctable nécessité, elle constitue la plus invincible des certitudes. On ne l'appelle hypothèse que parce qu'elle n'est pas appréhension concrète de Dieu. Mais elle est l'affirmation d'une réalité, la découverte — rationnelle — d'une réalité, du Principe de tout le réel.

Mais, insiste M. Le Roy, nous n'atteignons pas ainsi le vrai Dieu, celui qui entre en communication avec l'âme croyante, vers lequel s'élèvent nos prières et dont la présence est en nous source de joie et de force. — Y aurait-il plusieurs Dieux? Qu'est-ce qui empêche que ce Dieu auquel nous conduit le raisonnement soit aussi le Dieu qu'on prie et qu'on aime? Pourquoi le « Dieu sensible au cœur » ne serait-il pas le même que celui où nous conduit la raison? M. Le Roy ne nous apporte aucun argument pour justifier cette assertion paradoxale. Bien plus, il l'a réfutée lui-même dans la discussion qui le mit aux prises naguère avec M. Léon Brunschvicg, dans la séance du 24 mars 1928 de la Société française de philosophie. M. Brunschvicg établissait une opposition irréductible entre le « Dieu des philosophes et des savants » et le « Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob », pour sacrifier d'ailleurs ce dernier, comme une idole de l'imagination, au Dieu de la science, lequel, tel que M. Brunschvicg le conçoit, n'a plus rien de personnel et ne conserve de Dieu — on ne sait trop pourquoi — que le nom. Contre cette doctrine, M. Le Roy faisait la déclaration suivante : « Le Dieu d'Abraham, d'Isaac, de Jacob et le Dieu des philosophes et des savants, ce ne sont pas, à vrai dire, deux Dieux antinomiques, entre lesquels il serait nécessaire de choisir une fois pour toutes. On aurait tort de poser le problème en ces termes d'alternative statique. Nous sommes là bien plutôt en face de deux aspects ou moments d'une même idée vivante; et j'ajoute que, dans le mouvement total de croissance, chacune des deux formes de l'idée prend tour à tour et à diverses reprises le

pas sur l'autre : elles se modifient mutuellement jusqu'à un point de convergence finale. Sans doute, si l'on se place uniquement au point de vue spéculatif, c'est toujours le seul « Dieu des philosophes » que l'on rencontre. Mais a-t-on le droit d'être ainsi exclusif? Ce serait s'enfermer de prime abord dans les bornes d'une véritable abstraction et donc trancher d'avance le problème par un postulat préalable[1]... ». Ainsi, ce qui était vrai en 1928, ne l'est plus en 1929!

Avec les principes que nous venons de discuter, on se demande non sans quelque inquiétude comment M. Le Roy va s'y prendre pour nous conduire à Dieu. Cependant, venons-en au côté positif de sa dialectique.

II

La preuve classique par les aspirations infinies.

D'après M. Le Roy, l'affirmation de Dieu est fondée tout entière et uniquement — « perspective seule valable sans limite ni réserve[2] » — sur la saisie de la réalité morale et le discernement de sa direction. « Des aspirations infinies nous travaillent sans relâche, plus profondes en nous que tous les désirs empiriques, et que rien de ce monde ne peut jamais satisfaire. Tout ici-bas nous borne; le temps nous dévore; et l'être, où nous voulons nous établir, nous manque. Se peut-il que notre tout tienne en pareille misère? La nature, en nous faisant vivre, nous aurait alors engagés dans une voie de néant. Énigme insupportable, dont nous ne saurions renoncer à découvrir le mot! La résoudre est pour nous impé-

1. *Bulletin*, p. 74. — Cf. *ibid.*, p. 55, les déclarations de M. Maurice Blondel : « Mais, par ce vif sentiment du Divin Mystère, — Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob —, le philosophe le plus philosophe n'est-il pas justement préparé à accepter, à réaliser dans sa pensée et dans sa vie l'idée et la présence de cet inviolable secret d'un *Deus absconditus*, d'un Dieu qui ne saurait être pénétré que s'il se révèle quelque peu lui-même, que s'il se communique, que si, par charité, il conclut alliance et union avec nous afin d'élever jusqu'à sa béatitude et à son intimité d'autres êtres? Loin donc de découvrir dans la pensée d'une vivante et transcendante Vérité, qui se possède et qui se donne, une doctrine incompatible avec les exigences de la critique, le philosophe peut réconcilier le Dieu d'Abraham et de l'Évangile avec les plus hautes exigences de la spéculation rationnelle ». Voir aussi, dans le même *Bulletin*, les excellentes réflexions de M. Gilson sur le même sujet.

2. P. D., p. 249.

rieuse nécessité. Vous savez d'ailleurs comment nous y sommes parvenus. Au principe de l'inquiétude qui nous tourmente, s'est révélée à nous notre volonté profonde; au plus intime de celle-ci, l'exigence morale; enfin, comme réponse à la motion créatrice émanée d'elle, une foi première, constituant la respiration même de l'esprit en nous. Or, d'une telle motion souverainement réalisante, il n'y a jamais eu d'autre idée que Dieu. Vivre, donc, c'est croire en Dieu; et connaître Dieu, c'est prendre conscience, en l'agissant, de ce qu'enveloppe le fait de vivre une vie humaine[1] ».

Pour préciser encore tout cela, ne craignons pas de citer une autre page où M. Le Roy définit cette « volonté profonde », en laquelle se trouve pour nous, d'après lui, la vraie et la seule révélation de Dieu : « Si nous comparons entre elles les deux directions de vie qui semblent offertes à notre choix, nous trouvons que c'est la volonté de la seconde, la volonté de vie spirituelle infiniment croissante, qui nous installe dans la première, dans la vie purement animale; c'est elle qui nous permet d'y persévérer et d'y croître, enfin de la dépasser dans la direction proprement humaine. Elle est donc bien, par rapport à nous, créatrice et réalisante. Nous sommes par elle, qui se retrouve, toujours antérieure et initiatrice, en tout ce que nous sommes ou devenons, en tout ce que nous voulons, comme une âme vivifiante. C'est elle qui donne réalité à toutes nos volitions particulières. Nous ne pouvons pas ne pas la vouloir, ne pas vouloir en elle et par elle, même si d'aventure nous en venons à vouloir contre elle. Nous la réitérons dans chaque effort nouveau, de quelque tendance qu'il soit. L'acte même de la nier la pose encore, puisqu'il ne s'actualise que par l'atmosphère de vouloir qu'elle constitue. Et d'aucune manière, enfin, nous ne pouvons échapper à son étreinte, au moins avec succès durable, car elle représente en chaque vouloir la force voulante[2] ». — Voilà résumée l'argumentation de M. Le Roy, dont la deuxième partie de son ouvrage, sous le titre *Un chemin vers Dieu*, développe, avec beaucoup de force, les principales étapes. Que faut-il en penser?

1. P. D., p. 249-250.
2. P. D., p. 191.

Il est certain que l'argument fondé sur les aspirations infinies de l'homme a une incontestable valeur objective. Mais à une condition, qui est essentielle, à savoir : à condition que l'on ne prétende pas s'en tenir à la pure immanence, mais que l'on s'appuie sur les principes de la raison pour conclure, de la présence en nous d'une invincible aspiration vers le bien absolu, à l'existence d'un Être infini capable de combler notre désir naturel. Sinon, faute de fonder l'argumentation sur les principes universels, qui seuls peuvent lui conférer une portée objective, une valeur d'être, nous ne sommes jamais que dans le domaine kantien de la pure foi, c'est-à-dire d'un acte de volonté, dépourvu d'appui intellectuel et chargé de franchir, par un coup de force, l'abîme qui sépare le monde phénoménal du monde métaphysique.

M. Le Roy fait lui-même une remarque de ce genre, au cours de sa critique de la preuve par les aspirations infinies de l'homme. « Désir n'est pas preuve, écrit-il. Ce serait plutôt motif de doute, par crainte d'illusion. Quand on souhaite une chose au point de la vouloir même contre l'évidence des faits et quand on la veut au point de se croire incapable de vivre sans elle, on n'est pas bon juge de sa réalité. Y a-t-il plus dans ce qui précède que la psychologie d'un acte de foi? Pour y voir une *justification* proprement dite, non pas une simple *explication,* il faut commencer par admettre un primat du sentiment sur la raison : postulat bien dangereux, car on ne découvre nulle part quelles en pourraient être la limite et la règle. D'où viendrait le droit du cœur à régenter l'intelligence? En vertu de quel privilège serait fondé l'un à imposer des mystères à l'autre[1]? »

Rien de plus juste. Mais cette remarque obvie, M. Le Roy l'oublie trop, lorsqu'il s'agit de sa propre dialectique. Toute son argumentation est fondée sur l'expérience d'une réalité morale aux exigences infinies. Je veux que ce soit un fondement sûr pour aller à Dieu : encore faut-il *justifier* en raison la valeur et la portée de cette exigence. Or, cela, M. Le Roy ne peut le faire, puisqu'il rejette les principes de raison qui seuls peuvent nous permettre de justifier le passage du fait

1. P. D., p. 52.

au droit. Implicitement, il avoue donc que sa tentative est irrationnelle.

D'ailleurs, l'objection de M. Le Roy, si elle porte à plein contre sa propre dialectique, ne vaut aucunement contre la preuve classique. Celle-ci entend bien *justifier* en raison le passage de l'expérience des aspirations infinies de l'homme à l'affirmation de Dieu. Mais elle ne s'y prend pas de la manière que M. Le Roy arbitrairement suppose. Elle ne conclut pas immédiatement du « divin » à Dieu, c'est-à-dire, si je comprends bien ce que signifient ces expressions, d'un Dieu purement immanent au monde à un Dieu transcendant l'univers, tout en lui restant immanent [1]. Ce serait pur et simple paralogisme. Elle se fonde sur le principe de finalité et démontre qu'un désir *naturel* ne peut être vain [2], parce qu'il serait *sans raison d'être*, c'est-à-dire qu'il serait, en fin de compte, contradictoire. « Cette raison d'être extrinsèque, écrit le R. P. Garrigou-Lagrange, est nécessairement double l'une est réalisatrice et actualisatrice, elle pose dans l'existence (cause efficiente), l'autre est spécificatrice et explique pourquoi ce qui est posé dans l'existence est tel et non pas autrement (cause finale). La nécessité de la cause finale apparaît plus nettement lorsqu'il s'agit d'un être *intentionnel*, c'est-à-dire d'un être dont toute la nature est de *tendre* vers autre chose. C'est le cas du désir naturel dont nous parlons [...] Le désir naturel de Dieu, l'inclination naturelle vers Dieu, serait donc absurde si Dieu n'existait pas, ce serait une inclination qui tendrait vers quelque chose et ne tendrait vers rien [3] », ce qui est contradictoire.

Cet argument ne consiste donc pas, contrairement à ce qu'affirme M. Le Roy, à poser le primat du sentiment sur la raison. Il est vrai que, en admettant que l'objection ne vaille pas, M. Le Roy invoque une autre difficulté. Si nous supposions, dit-il, qu'il y ait dans le cœur de l'homme « tels

1. Cf. P. D., p. 49 : « Et qui sait si le Dieu alors affirmé n'est pas tout simplement une personnification mythologique du divin immanent? » — P. 65 : « Peut-être atteignons-nous le divin immanent, mais nous n'atteignons plus Dieu ».

2. « Desiderium naturae non potest esse inane », dit saint Thomas.

3. Article *Dieu*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. I, col. 1060.

vœux si intenses qu'on soit autorisé à les tenir pour l'authentique traduction d'une exigence ontologique, il ne s'ensuit pas nécessairement l'existence d'un Être suprême dont le rôle serait d'en assurer l'exaucement [1] ». En effet, on pourrait admettre que l'objet du désir n'est donné qu'idéalement, comme une limite vers laquelle tendrait le désir afin d'en assurer la réalisation : l'ordre présent de l'univers n'est pas un ordre définitif et achevé, où le mal qui nous étreint de toute part, serait irrémédiable. Bien plutôt nous apparaît-il comme un idéal en progrès constant, par le jeu même des énergies immanentes. Ainsi, l'objet de notre désir pourrait bien n'être au fond que cet univers idéal, ce Paradis terrestre, où il n'y aura plus, tel que nous le rêvons, ni pleurs ni deuil, et vers lequel, chacun de nous et tous ensemble, nous nous efforçons [2].

Telle est l'objection. Mais qu'elle procède d'une pure et simple méprise sur la question, cela saute aux yeux. Car qui donc pourrait estimer que les aspirations infinies, qui sont essentiellement personnelles, puissent être comblées par l'espoir, d'ailleurs infiniment lointain, du bien cosmique, ou penser que c'est à un tel bien que tendent, en fait, nos aspirations? L'objection de M. Le Roy procède donc de l'omission d'un terme essentiel : les données du problème sont faussées. En réalité, le point de départ de la preuve par les aspirations infinies de l'homme, c'est une analyse exacte des exigences profondes de ces aspirations, et l'une d'elles — qui est capitale — est le désir invincible de l'immortalité *personnelle*. On ne peut donc valablement soulever contre l'argument cette difficulté que peut-être nos désirs ne tendent que vers un bien idéal et anonyme. Une telle difficulté ne pourrait avoir un sens que dans une perspective panthéiste : mais, d'abord, il y aurait cercle vicieux, et, de plus, la nature de nos aspirations contredit les vues panthéistes. L'objection est donc vaine et nous devons conclure, contrairement à ce que pense M. Le Roy, que l'argument tiré des aspirations infinies de l'homme, s'il prouve quelque chose, nécessairement prouve Dieu.

1. P. D., p. 52.
2. P. D., pp. 52-53.

Quoi qu'il en soit, M. Le Roy nous indique à quelles conditions vaudra, à son avis, la preuve de Dieu fondée sur les aspirations infinies de l'homme : « combien plus solide et plus irréfutable serait-elle, si l'on parvenait à établir que les données dont elle part, je ne dis pas *entraînent,* mais *constituent* l'affirmation de Dieu[1] ! » Il n'est sans doute pas besoin d'une minutieuse exégèse pour entendre cette assertion : elle signifie que l'expérience des aspirations infinies de l'homme est, par elle-même, indépendamment de toute justification rationnelle, la véritable preuve de Dieu. Où trouverons-nous, si ce n'est là, le postulat du primat du sentiment?

III

L'agnosticisme fondamental de M. Le Roy.

Au fond, M. Le Roy se sent plus ou moins clairement prisonnier de la position kantienne. Son vocabulaire lui-même trahit ce malaise, car, pour lui, il ne saurait plus être question de démonstration de l'existence de Dieu, mais seulement de *foi* en Dieu. « Somme toute, écrit-il, on *croit* en Dieu plus qu'on ne le *prouve.* A dire vrai, on ne le démontre pas : on l'expérimente, on le vit. C'est ce que disait justement M. Leuba, presque sans exagération, à propos d'une enquête publiée dans le *Monist :* « Dieu n'est pas connu : *he is used.* En d'autres termes, il ne peut être ici question que de *certitude morale*[2] ». Notons, en passant, tout ce qu'il y a de déroutant dans le vocabulaire de M. Le Roy : le terme de *certitude morale* est consacré pour définir une certitude qui ne résulte pas de la perception actuelle de son objet : elle exclut précisément l'expérience et l'intuition, qui entraînent une certitude qu'on peut appeler *physique.* De ce genre est la certitude où nous conduisent les preuves classiques de l'existence de Dieu. Or M. Le Roy se sert ici de l'expression de *certitude morale,* c'est-à-dire non expérimentale, pour désigner la certitude qui résulterait d'une connaissance de Dieu qu'il veut expérimentale et physique : *he is used.*

1. P. D., p. 54.
2. P. D., p. 127. Tous les soulignements sont de M. Le Roy.

Cependant, M. Le Roy a ses raisons pour appeler *morale* une certitude expérimentale : certitude morale, dit-il, « désigne, je tiens à le redire, non pas un *degré*, mais un *genre* de certitude. Cette certitude est dite *morale*, d'abord parce qu'elle a pour objet une réalité morale, ensuite et surtout parce qu'elle requiert des conditions morales [1] ». Mais ce n'est peut-être pas très logique de définir la certitude par la nature de son objet matériel : ce qui la caractérise, en elle-même, c'est plutôt la raison qui la fonde : processus rationnel ou expérience, c'est-à-dire son objet formel. De plus, il y a des certitudes expérimentales qui requièrent des conditions morales [2]. Quoi qu'il en soit, déclare M. Le Roy, une telle certitude n'est jamais le fruit de la démonstration : « on n'insistera jamais assez sur ses liens essentiels avec l'action effective, sur l'impuissance de la pure spéculation à l'engendrer. Voilà, ou jamais, le cas de tomber d'accord avec un certain *pragmatisme* [3] ».

Plus loin, M. Le Roy renouvelle d'une manière fort explicite cette affirmation : « Assurément il serait chimérique de rêver une syllogistique ayant la vertu de nous contraindre à reconnaître Dieu bon gré mal gré. En pareille matière, on ne saurait concevoir aucune démonstration proprement dite, au sens mathématique du mot : car dans l'ordre moral, on ne perçoit la vérité d'une doctrine, c'est-à-dire son pouvoir vivifiant, que si on se laisse vivifier par elle, si on s'efforce de se vivifier en elle. Ainsi la connaissance de Dieu est le fruit d'une expérience vécue, non d'un raisonnement abstrait. Nul ne

1. P. D., p. 127.

2. Nous n'attachons pas, bien entendu, une grande importance à cette querelle de mots. Nous ne voulons que souligner la transposition partielle que M. Le Roy fait subir à l'expression de *certitude morale*, afin qu'une telle expression ne risque pas de donner le change sur la dialectique de M. Le Roy. Nous voulons, en outre, marquer que ce vocabulaire ouvre la porte à des équivoques, car si l'on définit la certitude par son objet *matériel* — la chose sur laquelle porte la certitude — nous aurons des certitudes qui seront à la fois physiques et morales (je suis certain de l'existence de Pékin, que je n'ai jamais vu), ou bien à la fois morales et métaphysiques (les principes de la morale), ou bien enfin à la fois physiques et métaphysiques (l'existence de l'âme, perçue intuitivement dans ses actes). Tout cela serait bien embrouillé! Mais si l'on définit la certitude par l'objet *formel* de l'assentiment, alors, le nom de *certitude morale* convient mal au genre d'assentiment dont parle M. Le Roy, puisque (par hypothèse) il s'agit d'une véritable expérience.

3. P. D., p. 127.

saurait être contraint par la seule force de la logique à croire en Dieu[1] ». Comme il n'est pas question ici de foi surnaturelle, mais d'adhésion à une vérité surnaturelle, nous ne parlerons pas de fidéisme. Mais comment éviter de qualifier d'*agnostiques* ces formules qui dénient si nettement à la raison le pouvoir de démontrer l'existence de Dieu? Que des conditions morales soient requises dans l'étude des preuves de l'existence de Dieu, qui le nie? Mais aussi bien, ce n'est pas cela qui est en question. Il s'agit de savoir si *en droit* il est possible à la raison de démontrer valablement l'existence de Dieu? Tout ce que nous savons maintenant des opinions de M. Le Roy en pareille matière, et ses dernières déclarations elles-mêmes, ne sauraient laisser planer le moindre doute sur le sens de sa réponse. Elle est négative, et c'est ce que nous appelons d'un mot : agnosticisme[2].

M. Le Roy s'en rend si bien compte qu'il éprouve le besoin de se justifier : « Mais alors, écrit-il [...] nous voici en plein fidéisme. Et les intellectualistes vont ressortir le vieil épouvantail de la foi opposée ou du moins étrangère à la raison. — Méprise profonde! Croyance n'est pas acceptation sentimentale ou volontaire malgré l'insuffisance des preuves, non plus que conjecture plus ou moins subjectivement probable suppléant aux lacunes du raisonnement objectif. Tout cela reviendrait à concevoir la croyance comme une science déficiente, donc à méconnaître son originalité spécifique[3] ». Qu'est-ce donc que *croire?* La croyance, en son sens philosophique strict, consiste à adhérer, pour des motifs intellectuellement reconnus certains, à un objet qui ne nous est pas présent. A ce titre, la croyance est une certitude qui ne le cède en rien aux certitudes expérimentales, quand elle est raisonnable et justifiée.

Est-ce donc de ce genre de croyance que se réclame M. Le Roy? Il n'en est rien. « Croire, dit-il, au sens qui nous

1. P. D., p. 130.
2. Il ne s'agit pas ici, comme nous l'avons déjà fait remarquer, d'un agnosticisme total, puisque, en toute hypothèse, M. Le Roy affirme que nous pouvons connaître Dieu avec certitude. Il n'est question que d'un agnosticisme limité à la valeur *démonstrative* des processus rationnels. Dans ce cas, *agnosticisme* est synonyme d'*anti-intellectualisme.*
3. P. D., p. 129.

occupe en ce moment, c'est essentiellement se mettre en état de reconnaître, de percevoir un fait donné dans la vie elle-même, avec la vie elle-même, un fait par conséquent que l'on vit en pratique, même quand on ne sait pas le traduire en discours. D'un tel fait il ne saurait y avoir démonstration proprement dite, et la foi demeure libre parce que la vie *peut* (encore qu'elle ne le *doive* pas) s'orienter vers son propre arrêt ou sa propre destruction. Mais pourvu que l'on se donne, c'est-à-dire que l'on consente à vivre effectivement et sincèrement, et dans la mesure où l'on accomplit à cet égard l'effort nécessaire, il y a d'un tel fait constatation incessante et progressive[1] ». — Mais qui ne voit qu'une telle croyance n'a qu'une valeur subjective et que c'est proprement la foi des fidéistes, puisque nous ne saurions fournir une valable démonstration de sa légitimité?

De plus, nous retrouvons ici l'équivoque que nous avons déjà signalée et qui consiste à faire de « l'expérience vécue » le type unique et exclusif de toute connaissance certaine. Nous ne nions pas qu'il puisse y avoir, même dans l'ordre naturel, une certaine expérience de Dieu, consistant dans le sentiment plus ou moins vif de notre dépendance essentielle de Dieu, du gouvernement de la Providence et surtout de la plénitude intérieure qu'apporte la vie religieuse. Mais quiconque éprouve cette expérience, n'en justifie la valeur à ses propres yeux que par le raisonnement, et ne peut la justifier autrement. Le raisonnement peut être implicite, mais il est nécessaire[2]. Sinon, l'expérience ou, si l'on préfère ici un mot plus juste, le sentiment manque de justification. C'est un fait et rien de plus.

1. P. D., p. 129.

2. M. Le Roy pourrait peut-être répondre qu'il n'en est ainsi que parce que cette « expérience » n'est pas une vraie intuition, ce qu'elle est, au contraire, dans son système. Mais c'est toute la question ! Intuition de la réalité morale : oui. Intuition de la réalité morale comme de Dieu lui-même et sous forme explicite : non. Le raisonnement est nécessaire. Cf. saint Thomas, I^a, q. 2, art. 1, ad 1^m : « Cognoscere Deum esse in aliquo communi, sub quadam confusione est nobis naturaliter insitum, scilicet inquantum Deus est hominis beatitudo : homo enim naturaliter desiderat beatitudinem, et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse; sicut cognoscere venientem, non est cognoscere Petrum, quamvis Petrus sit veniens : multi enim perfectum hominis bonum quod est beatitudo, existimant divitias; quidam voluptates; quidam autem aliquid aliud ».

IV

La nouvelle preuve par la réalité morale.

Cependant, tout l'effort de M. Le Roy tend à échapper au kantisme pour faire de la preuve par les aspirations infinies de l'homme un argument objectivement valable. On se doute bien maintenant qu'il est loin, pour cela, de faire appel aux principes de raison. Nous savons que le raisonnement est trop abstrait et ne nous conduirait pas au Dieu vivant, mais à une idole conceptuelle : « on ne peut vraiment et sans équivoque parler de foi en Dieu que si l'on a conclu, d'une façon quelconque, à un Dieu vivant, avec lequel il soit possible d'entrer en rapports personnels, en communion de vie. D'ailleurs, c'est là un problème de l'ordre moral, beaucoup plus qu'un problème portant sur le principe de la pensée ou de l'existence. Par conséquent, c'est du côté de notre vie spirituelle profonde que nous devons nous tourner surtout pour le résoudre[1] ». Ainsi, ce que veut M. Le Roy, c'est nous conduire à saisir Dieu présent en nous sous la forme de cette exigence de réalité spirituelle par quoi nous sommes entraînés à nous dépasser sans cesse, à l'infini : « lorsque j'affirme en nous le primat de l'exigence morale, j'entends que tout ce que nous sommes spirituellement est suspendu à cette exigence et à son action comme à un principe[2] ». Encore une fois, tout cela peut s'entendre correctement, et nous sommes ici dans une atmosphère augustinienne et pascalienne que toute la tradition chrétienne avoue comme saine et bienfaisante[3]. Mais

1. P. D., p. 276.
2. P. D., p. 251.
3. Tout cela, disons-nous, peut s'entendre correctement, séparé du contexte de M. Le Roy, c'est-à-dire à condition toujours — contrairement à sa méthode — de faire appel aux principes de raison pour conclure objectivement. C'est ce que montre bien un passage d'une lettre de saint Augustin (*Epist.* IV, n. 2, *ad Nebridium*) où, parlant du vif sentiment qui le pénètre parfois de la présence en lui des « choses éternelles », il avoue qu'il ne peut pas se passer du raisonnement pour se démontrer à lui-même que cette présence, aussi intime que sa propre présence, est véritablement celle des choses éternelles et pour conclure d'elle à Dieu. Voici le texte : « Hac ego interim recreatus, cum Deo in auxilium deprecato, et in ea quae verissime vera sunt attolli coepero, tanta nonnunquam rerum manentium praesumptione compleor, ut mirer interdum illa mihi opus

ne nous contentons pas de textes isolés de leur contexte : cherchons plus avant, dans quelle direction s'oriente et nous oriente M. Le Roy. Nous verrons quelles dangereuses équivoques comporte, au moins dans les termes par lesquels elle s'exprime, la dialectique de M. Le Roy.

C'est d'abord un fait, qui ressort de tout ce que nous avons vu, que, selon M. Le Roy, aucun raisonnement ne peut valablement nous conduire hors du Tout. Nous ne pouvons donc saisir Dieu que comme une réalité immanente au Tout. J'entends bien que M. Le Roy proteste là contre et prétend que l'exigence de progrès spirituel infini, par quoi se manifeste en nous la réalité du divin, nous conduit à l'affirmation d'un Être qui transcende l'univers. Mais toute l'argumentation de M. Le Roy contre les preuves classiques de l'existence de Dieu va ici se retourner contre lui : on lui objectera que, pour passer de l'immanence à la transcendance, il faut faire appel aux principes de raison, dont l'usage transcendant est sophistique, et qu'au surplus, sa dialectique suppose une déplorable tendance au « morcelage[1] ». Car enfin, pourquoi nos aspirations dites « infinies » seraient-elles autre chose qu'un obscur désir de nous égaler au Tout, dont nous ne sommes que les éléments éphémères et, d'ailleurs, illusoires? Ainsi, ce Dieu que nous saisissons en nous, c'est la source jaillissante universelle, le devenir absolu et créateur qui nous emporte dans son courant, comme autant de moments de sa durée indéfinie : son

esse ratiocinatione, ut haec esse credam, quae tanta insunt praesentia, quanta sibi quisque sit praesens ».

1. Cette objection vient justement d'être faite, dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* (avril-juin 1930, Supplément, p. 2), par le recenseur de l'ouvrage de M. Le Roy : « On est d'accord avec M. Le Roy, écrit-il, lorsqu'il dénonce la faiblesse des preuves traditionnelles : on le suit volontiers sur le chemin qui mène au Dieu de la vie intérieure et de l'expérience morale; on lui accorde encore que la révélation d'une fin transcendante s'impose à la réflexion philosophique; mais il sera difficile à plus d'un de l'accompagner jusqu'au bout, c'est-à-dire jusqu'à la pleine affirmation d'un Dieu personnel, être actif, avec lequel on entre en rapport personnel ». Ce texte montre clairement quelles singulières équivoques peut couvrir le terme de *transcendance* : ici, comme on vient de le voir, on admet Dieu et on l'admet comme transcendant, mais d'une transcendance qui n'implique ni la personnalité, ni l'activité, ni, par conséquent, la puissance créatrice. En vérité, l'objection est trop facile, dans la perspective où s'établit M. Le Roy : il s'est enfermé en la pure immanence et, quelque illusion qu'il se fasse là-dessus, il ne peut en sortir valablement par les voies où il s'engage. Eliminons ce qu'il y a, positivement, d'inadmissible dans l'observation du recenseur de la *Revue de Métaphysique* : du point de vue négatif, l'objection porte.

élan, nous en éprouvons l'insertion en nous, et, justement, parce qu'il ne saurait ni s'arrêter à nous, ni s'épuiser en nous, mais qu'il nous traverse pour nous dépasser sans cesse, nos aspirations infinies ne font que traduire le sentiment de la réalité infinie à laquelle nous participons. En fait, c'est nous qui sommes immanents à Dieu, plutôt que Dieu qui nous est immanent.

Après l'analyse que nous avons faite des doctrines de M. Le Roy, nous ne croyons pas que, en bonne logique, il puisse aboutir à une autre conception que celle-là, où le théisme est bien compromis. Sans doute, il affirme que la réalité souveraine que nous percevons en nous comme principe inépuisable de réalisation, « nous dépasse infiniment », qu'elle est *supra-réelle*[1] : « une exigence créatrice, absolue puisqu'elle est le principe de toute relation, de toute modalité, indissoluble puisque nous ne pourrions tenter de la réduire qu'en la reconnaissant à nouveau et en nous y soumettant par l'acte même dirigé contre elle; une exigence première, qui fonde par sa position même tous les jugements de valeur, toutes les conditions de notre existence et de notre vie; une exigence d'ordre moral dont le primat souverain s'affirme sans échappatoire possible sur tout droit et sur tout fait : voilà ce que finalement nous avons reconnu, discerné, découvert[2] ». Et c'est en cela même que consiste l'affirmation de Dieu[3]. — Je veux bien. Mais, en vertu même des prémisses de M. Le Roy, on pourra prétendre que ce Dieu auquel nous conduit sa dialectique, ce n'est autre chose que le « divin », c'est-à-dire, non pas un Dieu personnel et transcendant, mais cette force immanente à la nature, cet élan vital, ce devenir enfin qui est l'étoffe universelle et la source inépuisable de toute réalisation. De fait, c'est par une conception de ce genre que M. Parodi pourrait se flatter de faire droit aux requêtes de M. Le Roy, dans la limite de leurs exigences logiques : « Si on admet, écrit-il, une seule réalité, une seule essence, un seul être, la finalité de chaque unité partielle et apparente lui survit et la précède, sans cesser de lui être intime et natu-

1. P. D., p. 200.
2. P. D., p. 201.
3. P. D., p. 202.

relle. C'est que les êtres ne sont alors que des moments de l'Être total; les unités relatives, que des phases dans le développement de l'Unité absolue. Et ainsi, sans revenir à la providence théologique et au Dieu anthropomorphique, on pourrait concevoir que quelque chose se fait dans l'univers, parce que l'harmonie et l'unité réelles y reparaîtraient. Il n'y aurait plus recommencement et double emploi, mais collaboration et évolution. Il n'y a plus de sacrifiés et de privilégiés, s'il n'y a plus d'êtres distincts, mais seulement des moments plus ou moins avancés dans un progrès unique. De ce point de vue, tous les êtres, tout l'être est vraiment identique en son essence; et, en se développant et en se ramifiant, en se réalisant et en s'organisant sans cesse, l'universelle pensée reste à chaque instant présente à tout et unité de tout, fonde toute chose et dépasse toute chose[1] ». Il est entendu que M. Parodi affirme ici crûment le panthéisme, que M. Le Roy repousse absolument. Mais il est certain que, les prémisses sceptiques de M. Le Roy étant ce qu'elles sont, son argumentation restant ce qu'elle est, M. Parodi pourrait se flatter de lui accorder, non sans doute tout ce qu'il veut, mais tout ce qu'il a le droit de vouloir, jusqu'à, et y compris, la « transcendance » du divin[2].

D'ailleurs, M. Le Roy a prévu l'objection : « Que percevons-nous au juste sous les espèces de la foi en Dieu? Peut-être au fond n'y a-t-il là seulement, sous forme plus ou moins imaginative, qu'une entrée en contact avec je ne sais quelles forces ou lois du monde subliminal. Peut-être Dieu n'est-il que le divin hypostasié selon les méthodes familières à la pensée commune. S'il en était ainsi, l'idée de Dieu serait toujours une idée répondant à quelque chose de réel; mais, en tant que représentation, il ne faudrait lui reconnaître qu'une valeur symbolique ou pédagogique. En tout cas, je le répète, il y a une réalité sous-jacente; et le vrai problème qui se pose à nous

1. D. Parodi, *Du Positivisme à l'idéalisme*, Paris, Vrin, 1930, p. 142.

2. Il est sans doute inutile d'insister longuement sur ce qu'il y a de bergsonien dans le texte de M. Parodi : les thèmes familiers à M. Bergson s'y remarquent sans peine. Or, en admettant qu'une telle conception soit, de fait, très différente de celle où M. Bergson veut nous orienter, ne peut-on penser qu'elle est conforme à certains aspects de la doctrine bergsonienne et qu'en tout cas, elle répond à la logique interne de cette doctrine?

est d'en découvrir la nature, non plus d'en démontrer l'existence [1] ».

Ici intervient la démonstration par l' « exigence idéaliste », en vertu de laquelle nous devons reconnaître le caractère essentiellement ingénérable de la pensée : « celle-ci ne peut pas ne pas se poser elle-même comme principe suprême et absolu, principe universel faisant être cela même qui tenterait de se retourner contre lui ou qui s'offrirait à titre de support pour le soutenir [2] ». Par là, en aucune mesure, nous ne saurions concevoir l'être comme indépendant de la pensée, comme posé avant ou sans elle. La pensée est donc l'être même, « le principe de toute position, l'étoffe de toute réalité », acte libre aussi, en tant que rien ne la précède qui puisse lui imposer une contrainte, acte qui pose une valeur première. « Au plus intime fond de soi, dépassant toutes ses incarnations individuelles et ne rentrant dans aucune catégorie scellée, la pensée atteint dès lors non pas une donnée reçue, désormais close et acquise, mais un don créateur de perpétuelle initiative, une motion inspiratrice toujours jaillissante, bref une exigence d'élan infini au delà de toute nécessité faite, une exigence de vie et de libération spirituelle [3] ». Arrivés à ce point, nous devons constater que l'exigence idéaliste coïncide avec l'exigence morale et que la Pensée qui est au principe de tout s'identifie avec la réalité morale : « finalement nous avons retrouvé Dieu au principe de toute l'existence [4] ».

V

Un vocabulaire litigieux : l'évolutionnisme panthéistique.

Tel est le chemin par lequel M. Le Roy nous conduit à Dieu. Mais il s'agit de nouveau de savoir si ce Dieu est vraiment le Dieu transcendant vers lequel il prétendait orienter toute sa dialectique. A s'en tenir aux expressions, on pourrait en douter. Je me hâte d'ajouter que M. Le Roy proteste à

1. P. D., p. 115.
2. P. D., p. 261.
3. P. D., p. 262.
4. P. D., p. 263.

maintes reprises, et de la manière la plus énergique, contre toute interprétation panthéistique de sa pensée. Dieu, dit-il, est transcendant au monde et il est la source suprême de l'existence universelle [1]. Il ne s'agit donc pas, selon les *intentions* de M. Le Roy, d'identifier Dieu, c'est-à-dire le devenir éternel et infini, au devenir qui nous constitue ainsi que l'univers. Pour lui, notre devenir est commandé par le devenir divin, celui-là étant comme le jaillissement de celui-ci, — et nullement, d'ailleurs, par voie d'émanation. Dans notre activité, nous avons l'intuition de Dieu, comme dans une impulsion immédiate, d'une manière générale, on a la perception immédiate du principe moteur : il y aurait là quelque chose d'analogue à l'expérience mystique, où Dieu est perçu dans le mouvement de volonté qu'il suscite dans l'âme. Voilà, semble-t-il, ce que *veut* dire M. Le Roy, et il est évident que, dans sa pensée, cette conception est exclusive de tout panthéisme. — Soit. Encore une fois, les intentions de M. Le Roy ne sont pas douteuses : il a la volonté de conduire à un Dieu personnel, absolument transcendant, et il est convaincu d'avoir réalisé son dessein. Mais, avec les prémisses où il s'appuie, c'est une gageure dont il ne voit pas l'énormité : comment sauvegarder vraiment, en fait, et non seulement en paroles, la transcendance divine dans un système où Dieu est conçu comme un devenir infini? En dépit des intentions, il est impossible avec une telle notion de Dieu, de conserver au terme de *transcendance divine* le sens rigoureux qu'il doit avoir dans un contexte théiste. En fait, perpétuellement, les expressions dont se sert M. Le Roy trahissent ses intentions avouées et formelles et manifestent une manière inconsciente de penser qui relève du panthéisme. Le moins qu'on puisse dire est que ce vocabulaire est ambigu et dangereux.

C'est ainsi que le « Dieu moral, connu par expérience de vie intérieure », qui est le Dieu où aboutit la dialectique de M. Le Roy, est « principe d'affranchissement de l'individualité ». Il est vrai qu'il est aussi « principe de personnalité [2] ». Mais comment entendre ce que M. Le Roy appelle « l'acte libre de la théogénèse » (pensé sous la forme de l'argument

1. P. D., p. 274.
2. P. D., p. 274.

ontologique)[1]? *Durus est hic sermo.* Cependant, passons là-dessus. Il y a plus grave. En effet, nulle part, l'extrême embarras de M. Le Roy n'apparaît mieux que lorsqu'il essaie, dans la perspective idéaliste où il s'est placé, et où seule la pensée existe, de distinguer Dieu de l'univers : « Il y a *ma* pensée, écrit-il; mais il y a aussi *la* pensée. Si je suis idéaliste, ce que je pose à titre de premier et souverain principe, ce n'est certes pas la pensée en tant que mienne : c'est *la Pensée,* dont il reste d'ailleurs à définir le mode et le genre de subsistance. Moi-même, sujet pensant individuel, je suis intérieur à *la* pensée, que je saisis au point de mon insertion en elle. Le rapport de *mes* pensées à *la* pensée est le même que celui de mes vouloirs empiriques à la volonté profonde[2] ».

Je ne pense pas que M. Le Roy veuille reprendre ici l'argument des degrés, qui pourrait peut-être donner un sens plausible à son argumentation : il le tient pour sophistique[3]. Alors, quelle distinction essentielle entre *la Pensée* (avec un grand P) et la *pensée* (avec un petit p)? La pensée n'est qu'une abstraction. Reste la Pensée, réalité absolue, essence universelle. C'est Dieu. M. Le Roy l'affirme : « Ainsi pensée ou conscience apparaît inéluctablement première. Si donc le premier principe doit être unique, — ce que la raison exige pour que le savoir puisse être unifié, c'est-à-dire existe — la pensée seule peut être ce premier principe[4]. Il faut alors que, de quelque façon, par quelque détour, toute matière, toute existence en dérive[5] ». Plus loin : « Mais, d'autre part, cette *pensée-action*, ce n'est point une simple rubrique abstraite, une simple accolade conceptuelle : nous devons y voir

1. P. D., p. 265.
2. P. D., p. 254. Tous les soulignements sont de M. Le Roy.
3. Cf. P. D., pp. 43-46.
4. Voici maintenant que la raison « exige » quelque chose! Assurément nous sommes d'accord : la raison exige beaucoup de choses. Mais c'est M. Le Roy qui n'est plus d'accord avec lui-même : cette affirmation est contradictoire dans son système, où la raison ne peut rien « exiger » valablement au delà du sensible, puisque (par hypothèse) elle y est tout entière enfermée. Pour prétendre valablement que « le savoir doit être unifié », ne faudrait-il pas pouvoir juger du Tout, c'est-à-dire le dépasser? Or la raison ne le peut pas, du moins selon la doctrine kantienne de M. Le Roy (Cf. P. D., p. 81). Ainsi, l'affirmation du Principe *unique* apparaîtra, dans la perspective où M. Le Roy s'est placé, pur et simple arbitraire.
5. P. D., p. 261.

l'universelle réalisatrice, elle-même par conséquent au-dessus de toute réalité, plus réelle que le réel [1] ».

Or, cette Pensée, qui est Dieu, comment la concevoir? « La Pensée, nous dit M. Le Roy, n'a donc rien d'une « chose », rien d'une immuable « nature »; c'est une *activité*, ou plutôt une *action* : de la lumière qui se veut [2] ». Elle est « acte souverain de vivante autogénèse [3] », lequel est ce qu'ailleurs M. Le Roy nomme « l'acte libre de la théogénèse ». La pensée est « une genèse, une croissance aux multiples phases, un lever de lumière », et l'idéalisme véritable, tel que le professe M. Le Roy, et qui est aussi, nous dit-on, le vrai Réalisme, ne saurait admettre d'autre conception de la Pensée, c'est-à-dire de Dieu [4]. La Pensée est une Histoire [5]. « La pensée est l'être même, le principe de toute position, l'étoffe de toute réalité [6] ». Dieu est « non pas premier moteur physique, ni premier anneau de nécessité discursive, mais acte libre qui se pose par un vouloir sans condition et ouvre ainsi la source de valeur [7] ». Dieu ne doit donc pas être conçu comme « une raison éternellement toute faite, qui ne comporterait aucun devenir [8] ». — On avouera que ces textes, auxquels nous pourrions en ajouter d'autres, sont pour le moins fort équivoques et pourraient s'insérer facilement en un contexte panthéiste.

Suffirait-il d'affirmer bien haut, en même temps que l'immanence, la transcendance divine, comme ne manque pas de le faire M. Le Roy [9]? Assurément non, car ces notions, si l'on s'en tient à ce qui précède, risquent fort d'être détournées de leur vrai sens. En fait, M. Le Roy commence par remarquer qu'elles sont inadéquates : ce sont, dit-il, de simples métaphores spatiales [10] qui ont pour résultat d'engendrer l'antinomie ou, en tout cas, de la rendre insoluble. En effet, il ne saurait être question, en l'espèce, « de se représenter une extériorité

1. P. D., p. 263.
2. P. D., p. 258.
3. P. D., p. 262.
4. P. D., p. 259.
5. Ibid., et *Bulletin*, p. 75.
6. P. D., p. 261.
7. P. D., p. 264.
8. *Bulletin*, p. 75.
9. P. D., p. 281 sv.; p. 291.
10. P. D., p. 281.

d'espace comme est celle d'une chose; mais il ne saurait davantage être question d'imaginer je ne sais quelle intériorité du même genre. Il y a telle forme de théisme qui, en dépit de ses intentions, constitue aux yeux du philosophe une conception athée : celle qui fait de Dieu une sorte de grand individu à côté ou au-dessus d'autres individus radicalement distincts [1], que leur juxtaposition même sépare et entre eux et de lui [2] ». Ailleurs, M. Le Roy avait écrit que la dialectique idéaliste, d'après laquelle la pensée se retrouve partout et toujours comme principe réalisant, « interdit de concevoir Dieu comme une « chose » ou même comme un individu juxtaposé ou superposé à d'autres individus : pareille conception de Dieu serait proprement athée. Pas de titre conceptuel qui, sous une accolade, puisse réunir Dieu à ce qui n'est pas lui. Ce serait une erreur de dire que Dieu existe si, par là, on entendait quelque chose de ce genre [3] ».

M. Le Roy a raison de s'élever contre une telle conception de la transcendance divine, qui est anthropomorphique au premier chef. Aussi bien, cette conception n'est ni celle de saint Thomas, ni celle des théologiens. Mais entre cette notion grossière et celle qu'il nous propose, M. Le Roy ne voit pas qu'il y a place pour une notion de la transcendance qui évite à la fois l'écueil de l'anthropomorphisme, qu'il condamne justement, et celui du pantheisme, où il risque d'aboutir. Que la relation de l'infini au fini reste un mystère pour notre esprit borné, M. Le Roy ne consent pas à s'y résigner et de là vient qu'il s'oriente vers une conception où la notion de transcendance reçoit un nouveau sens, tel, malheureusement, qu'il est à craindre, si l'on s'en tient aux termes de M. Le Roy, que, de la transcendance véritable, ne subsiste plus que le nom.

En effet, que signifie la transcendance divine, selon M. Le Roy? Rien d'autre que « l'irréductibilité de certains « ordres »

1. Notons en passant la protestation de M. Le Roy contre la conception d'une distinction radicale entre Dieu et le monde. Sans doute, M. Le Roy entend ici *radicalement distincts* dans le sens de *radicalement séparés*. Mais il est curieux que, pour exprimer cette idée, ce soit le terme de *radicalement distincts* qui vienne sous sa plume. Au fond et en vertu même de sa conception du devenir, la distinction radicale — qui est cependant une expression juste de la transcendance divine — équivaudrait pour lui à la séparation totale.
2. P. D., p. 282.
3. *Bulletin*, p. 76.

et le caractère essentiellement créateur du mouvement d'ascension qu'est la pensée, donc l'existence ». Elle veut faire entendre que « tout n'est pas donné d'ores et déjà dans l'expérience, dans la nature, pas même en germe [1] ». Tout cela n'est pas d'une clarté parfaite. Les « ordres » sont bien déclarés irréductibles, mais, en fait, l'ordre divin créateur ne se distingue pas nettement de l'ordre créé : les deux ordres semblent être en continuité ontologique et on peut croire que la transcendance divine est identifiée au devenir infini, dont l'expérience et la nature ne sont qu'une expression passagère, et qui, étant principe créateur, dépasse et déborde toutes les réalisations que son mouvement infini engendre.

La pensée de M. Le Roy ressortira peut-être plus clairement des explications qu'apporte sur ce point *Le Problème de Dieu*. Immanence et transcendance, écrit M. Le Roy, sont des expressions qu'il faut entendre, si l'on veut leur donner un sens intelligible, d'un point de vue dynamique : « C'est par son immanence en nous que nous atteignons Dieu, comme notre source intérieure, plus profonde en nous que tous nos états, que tous nos actes, que notre pensée, notre cœur et notre vouloir, en un mot que notre personne même. Mais, en l'atteignant, nous le percevons comme une grâce surnaturalisante, je veux dire comme une impulsion à dépasser toujours et infiniment notre nature actuelle, toute nature finie, comme « participable » qui s'ouvre à nous sans fin au delà de toute participation accomplie et qui exige en nous plus que nous ne faisons jamais, bref comme une vocation de transcendance. Rien de contradictoire ici; et c'est pourquoi nous devons déclarer Dieu à la fois immanent et transcendant; immanent quant à sa présence efficace et intime, quant à son action inspiratrice et réalisante en nous, transcendant quant à l'infini de création et de réalité toujours plus haute vers lequel sans limite il nous attire et nous soulève, quant à son caractère de principe inexhaustible [2] ». — On avouera que cela n'est guère compromettant et que tout système émanatiste — tel celui de Plotin — s'accommoderait de cette conception de la transcendance divine : si l'on dit que Dieu n'est autre chose que le devenir infini, il

1. *Bulletin*, p. 77.
2. P. D., pp. 283-284.

est clair qu'on pourra toujours affirmer que les réalisations (ou les « créations ») finies de cette évolution sans terme assignable, de cette « continuité de jaillissement », n'en épuiseront jamais la richesse. En ce sens, le devenir, c'est-à-dire Dieu, est « transcendant » à tout ce qui devient.

Si une telle interprétation n'est pas conforme à la pensée de M. Le Roy, si elle fausse ses intentions, on ne peut pas prétendre, en tout cas, qu'elle trahisse les textes, quand on se souvient que M. Le Roy écrivait dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* de 1907 : « Immanence et transcendance répondent à deux moments de la durée : l'immanence au devenu, la transcendance au devenir. Si nous déclarons Dieu immanent, c'est que nous considérons en lui ce qui est devenu en nous ou dans le monde; mais, pour le monde et pour nous, il reste toujours un infini à devenir, un infini qui sera création proprement dite, non simple développement, et de ce point de vue Dieu apparaît transcendant[1] ». Moyennant beaucoup d'explications et qui risqueraient d'être fort compliquées, peut-être arriverait-on à tirer de ces expressions un sens passable : à les prendre à la lettre et dans leur sens obvie, elles sont formellement panthéistes.

Objectera-t-on que cela ne se retrouve plus dans *Le Problème de Dieu?* Mais d'abord, M. Le Roy nous a avertis que si « quelques coupures ont dû être faites au texte primitif du Mémoire » de la *Revue de Métaphysique et de Morale*, il ne s'agissait que de « supprimer autant que possible d'inutiles doublets[2] », et non de corriger la doctrine. Ensuite, nous allons voir que les formules du *Problème de Dieu* trahissent un fond de pensée identique.

En effet, les expressions dont se sert M. Le Roy montrent clairement que c'est bien vers une telle conception de Dieu et de sa « transcendance » qu'involontairement sans doute, mais très logiquement, il s'oriente. On a remarqué, dans un texte cité plus haut, le nom de « principe *inexhaustible* » donné à Dieu. Cette expression, le passage suivant paraît en donner le sens exact : « Dieu nous est connu par sa vie même en nous, dans le travail de notre propre déification. En ce sens, on peut

1. P. 512.
2. P. D., Avant-propos, p. 7.

bien dire encore que, pour nous, Dieu n'est pas, mais devient[1] ». Ici encore, on serait, semble-t-il, assez mal fondé à taxer de contresens une interprétation qui, s'en tenant aux textes, entendrait ainsi tout cela : Dieu est « principe inexhaustible » en tant que les êtres de l'expérience ne sont autre chose qu'un développement du divin, ou plus exactement, que les moments de cette évolution infinie, de ce devenir créateur qui est Dieu. Aucun d'eux, ni leur somme actuelle, n'est capable d'épuiser le devenir : celui-ci, infini, les dépasse tous, puisqu'il en est le principe et la source. Dieu devient donc et il devient par nous, et nous le connaissons dans la mesure où nous connaissons le devenir à la fois comme la source de notre être et comme un élan qui nous entraîne au delà de nous, vers un terme que rien ne saurait définir, puisque le devenir est infini : histoire qui ne s'achève jamais, série continue qui jamais ne sera bouclée.

Dira-t-on de nouveau que ce n'est pas là le sens de M. Le Roy, à savoir, que ce n'est pas là ce qu'il *veut* dire? Je l'accorde. Mais n'est-ce pas une doctrine de ce genre que risquent de suggérer et même d'imposer la dialectique de M. Le Roy et le singulier vocabulaire par lequel elle s'exprime? Et si le vocabulaire est ainsi litigieux, n'est-ce pas parce que la pensée elle-même se débat dans l'équivoque, qu'elle hésite sur la ligne de partage entre les deux versants opposés, entre les deux « ordres irréductibles » ? Le texte suivant le montrera clairement : Dieu, écrit M. Le Roy, « nous dépasse incomparablement; et il subsiste sans nous, étant notre principe, le principe commun à toute l'immense réalité cosmique, un principe infini que nulle *réalisation* n'épuise ou ne diminue[2] ». Ici, simultanément, se trouvent affirmés le caractère transcendant du Principe de l'être et la continuité ontologique de ce Principe avec les créations successives du devenir. N'est-ce pas, en effet, le sens qu'il faut donner au mot de *réalisation*[3]? Encore une fois, n'est-on pas

1. P. D., p. 131.

2. P. D., p. 284. C'est moi qui souligne.

3. Le sens du mot *réalisation* paraît déterminé par les termes *épuise ou diminue* : du point de vue de la création *ex nihilo*, l'affirmation du non-épuisement ou de la non-diminution du Principe créateur ne serait qu'un énorme truisme, car il est évident, *ex terminis*, que si la création est *ex nihilo*, c'est-à-dire s'il s'agit de création proprement dite, l'Être divin n'en souffre nulle diminution. Cependant, il n'est pas douteux que M. Le Roy pense ici *création* : c'est bien, j'en conviens, ce que M. Le Roy *veut* dire. Mais il est très signifi-

conduit à entendre ainsi la pensée de M. Le Roy : le devenir universel n'est autre chose que l'acte infini par lequel Dieu devient réel et il déborde toutes les manifestations finies par lesquelles s'exprime l'évolution créatrice? En ce sens, Dieu (ou le devenir) est transcendant à l'univers, et l'on peut dire encore qu' « il nous dépasse incomparablement » et qu' « il subsiste sans nous ».

On risquera d'autant plus de s'en tenir à cette interprétation qu'ailleurs notre « progrès » est déclaré identique en son fond au devenir divin, en ce sens que c'est en nous, par les réalisations successives et sans fin de ce devenir, que Dieu se réalise lui-même, tout en transcendant, comme devenir, toutes ces réalisations éphémères de l'éternelle évolution : « Son devenir, écrit M. Le Roy, est notre progrès même[1] », et nous n'en sommes que les « incarnations individuelles[2] ». Par là, le terme de *transcendance* semble recevoir une signification nouvelle, qui va retentir sur la notion de création et lui donner, à elle aussi, une acception toute spéciale.

La vérité est que M. Le Roy, au delà ou en deçà de ce qu'il pense clairement, se meut obscurément, par le jeu naturel des principes qui commandent sa pensée, dans une atmosphère panthéiste. La critique qu'il fait de la notion classique de création permettra, une fois de plus, de s'en rendre compte. Il regarde comme inintelligible un « hiatus infini », une « coupure infranchissable », à l'origine de la série des choses, et cela non seulement du point de vue chronologique — ce qui peut s'entendre et ce qui est, d'ailleurs, l'opinion de saint Thomas — mais encore du point de vue ontologique. Mais comment, de ce point de vue, supprimer ce hiatus et combler cet abîme entre Dieu et l'univers? Quel passage *continu* découvrir de l'infini au fini? La notion de Cause première réalise bien, à vrai dire, une sorte de continuité, en tant qu'elle *relie* le monde à Dieu, comme l'effet au Principe. Mais, cette notion, M. Le Roy la repousse comme une illusion du morcelage conceptuel et la tient

catif que pour dire cela il emploie le mot équivoque de *réalisation* : action de devenir réel et non de produire du réel. Il est vrai que, dans la doctrine de M. Le Roy (évolution créatrice), les deux sens coïncident : mais, dans ce cas, si l'on peut encore parler de création, ce ne sera plus exactement dans le sens qu'implique la conception théiste.

1. P. D., p. 131.
2. P. D., p. 262.

pour inintelligible : « Au fond, l'idée de cause première est une idole de la déduction. C'est parce qu'on regarde celle-ci comme reproduisant la genèse même de l'être qu'on réifie une sorte de prémisse universelle contenant tout éminemment. Mais si l'existence est effort, montée, progrès, non chute et diminution, ce n'est point dans cette voie qu'on atteindra jamais Dieu[1] ».

Dans ce cas, comment concevoir la création ? C'est un point sur lequel M. Le Roy ne s'explique pas avec une parfaite clarté, car sa position semble purement négative et critique. L'idée de création, dit-il, devient inintelligible si nous sommes « contraints[...] de la prendre comme l'idée d'un événement qui appartiendrait à l'histoire, dont la date serait en soi assignable, et au delà duquel on ne pourrait pourtant pas remonter puisqu'il marquerait la source même du temps[2] ». Sous cette critique, et après avoir constaté quelle conception se fait M. Le Roy de Dieu et de sa « transcendance », peut-on trouver autre chose qu'une pure et simple négation de la création *ex nihilo*, c'est-à-dire de la création sans plus? En dépit de la formule excellente, selon laquelle la création signifie « une relation de totale dépendance par rapport à Dieu, atteignant jusqu'au fond de l'être[3] », cette doctrine ne satisfait pas aux exigences du théisme. Car comment entendre cette assertion, dans le contexte de la doctrine de M. Le Roy, sinon comme une simple affirmation de ce que M. Le Roy *voudrait* prouver, mais qu'en fait il compromet gravement ?

1. P. D., p. 93.
2. P. D., p. 34. — Cf. p. 285.
3. P. D., p. 285.

CONCLUSION

Pour conclure, il nous semble que, très involontairement et contrairement à ses intentions certaines et explicites, M. Le Roy s'est orienté vers une conception panthéistique. Les principes de la doctrine, les expressions elles-mêmes, tout trahit cette tendance fondamentale. M. Le Roy nous dit, au cours de son ouvrage, qu'il y a « telle forme de théisme qui, en dépit de ses intentions constitue aux yeux du philosophe une conception athée ». Cette remarque vaut très exactement de la doctrine de M. Le Roy : en dépit de ses intentions, son affirmation de Dieu comme devenir infini, en est, en fait, la pure et simple négation. Que Dieu soit conçu comme un devenir créateur, cela laisse entendre qu'il y a, entre le devenir infini, comme Principe, et les réalités qu'il engendre, comme termes successifs de l'évolution créatrice, une continuité ontologique, laquelle est incompatible avec le théisme, et la transcendance de Dieu n'est désormais rien d'autre que celle de la série par rapport aux termes qui la constituent. De là vient que la preuve de Dieu que M. Le Roy nous propose, dans les termes précis où il la présente, pourra paraître n'avoir de sens et de portée que dans l'hypothèse panthéiste : alors, en effet, nous saisirions intuitivement en nous la réalité universelle dont nous ne serions, en tant qu'individus, que les moments éphémères, nous saisirions le courant créateur qui nous traverserait de son élan, nous pourrions en quelque sorte le capter à notre point d'insertion en lui.

Pour exclure complètement une telle conception, en partant des mêmes prémisses qu'il invoque, à savoir, du fait de nos aspirations infinies, il faudrait que M. Le Roy reconnût la valeur transcendante des principes universels de la raison et qu'il consentît à faire appel à ces principes; il faudrait sur-

tout qu'il renonçât à sa conception de Dieu comme devenir infini. Mais, dans ce cas, il verrait tomber ses objections contre les preuves classiques de l'existence de Dieu. Il comprendrait que ce n'est pas le « morcelage » qui est en jeu, mais lui-même qui est prisonnier — volontaire et bénévole — du kantisme, et que, dès là qu'on admet l'argumentation kantienne de la *Critique de la raison pure,* il faut renoncer à fournir une preuve valable de l'existence de Dieu[1].

On doit regretter qu'un si magnifique talent et de si généreuses intentions se soient ainsi fourvoyés. Peut-être, avant de reprendre avec plus d'ampleur, comme il l'annonce, ce travail sur les preuves de l'existence de Dieu et sur les attributs divins, M. Edouard Le Roy finira-t-il par se rendre compte qu'il s'est engagé en une impasse au bout de laquelle il ne peut espérer de rencontrer un Dieu personnel et transcendant, pas plus celui « des philosophes et des savants » que celui « d'Abraham, d'Isaac et de Jacob », — le Dieu que, de toute son âme de chrétien, il adore avec nous.

1. Plus précisément, la voie est ouverte au panthéisme. Cf. Aug. Valensin, art. *Criticisme kantien*, dans le *Dictionnaire Apologétique de la foi catholique*, t. I, col. 757-758, en particulier cette observation : « Schleiermacher... avait remarqué le paralogisme, par lequel Kant attribuait à l'Être en soi la pluralité numérique qui est le fait de la conscience sensible. Pour être conséquent, le Kantisme devait se borner, selon lui, à affirmer l'immanence de l'être infini dans les individualités apparentes. Quant au rapport qui existe entre ces individualités et l'être infini, c'est dans un sentiment *sui generis* que nous en prendrions conscience, et ce sentiment est, pour Schleiermacher, l'essence même de la religion ».

APPENDICES

[I]

La critique Bergsonienne de l'idée de néant.

La discussion que fait M. Le Roy de l'idée de néant est empruntée à M. Henri Bergson[1]. Cette discussion appelle plusieurs remarques que nous ferons brièvement ici.

Notons d'abord que l'impossibilité où l'on est de penser le néant n'est réelle que s'il s'agit du néant *absolu ou total*, et cette impossibilité ne vient pas, comme le pense M. Bergson, de la résistance de l'imagination, mais de ce principe que « si un seul instant rien n'est, éternellement rien ne sera » : en d'autres termes, dès là qu'un être quelconque existe, éternellement un être est nécessaire, car l'être ne peut s'engendrer lui-même. S'il y a de l'être, il existe un Être nécessaire.

Par conséquent, la question : « Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien? », dans la mesure où elle postulerait implicitement qu'il faut trouver, en dehors ou au delà de l'être, une raison de l'être, cette question est absurde et contradictoire. La perception de l'être nous impose immédiatement l'évidence d'un Être nécessaire qui soit principe d'explication, raison dernière de l'être universel et au delà duquel il n'y ait pas à remonter, car, étant nécessaire, il s'explique par soi.

Cependant, c'est bien sous sa forme absolue que M. Bergson croit entendre poser le problème par les philosophes. Ceux-ci, écrit-il, « ne se sont guère occupés de l'idée de néant. Et pourtant elle est souvent le ressort caché, l'invisible moteur de la pensée philosophique. Dès le premier éveil de la réflexion, c'est elle

1. *L'Évolution créatrice*, pp. 298-323.

qui pousse en avant, droit sous le regard de la conscience, les problèmes angoissants, les questions qu'on ne peut fixer sans être pris de vertige. Je n'ai pas plutôt commencé à philosopher que je me demande pourquoi j'existe; et quand je me suis rendu compte de la solidarité qui me lie au reste de l'univers, la difficulté n'est que reculée, je veux savoir pourquoi l'univers existe; et si je rattache l'univers à un Principe immanent ou transcendant qui le supporte ou qui le crée, ma pensée ne se repose dans ce principe que pour quelques instants; le même problème se pose, cette fois dans toute son ampleur et sa généralité : d'où vient, comment comprendre que quelque chose existe? Ici même, dans le présent travail, quand la matière a été définie par une espèce de descente, cette descente par l'interruption d'une montée, cette montée elle-même par une croissance, quand un Principe de création enfin a été mis au fond des choses, la même question surgit : comment, pourquoi ce principe existe-t-il, plutôt que rien[1]? »

Or, ce problème, c'est, selon M. Bergson, un pseudo-problème. Pour nous, nous croyons plutôt que ce problème n'existe pas ou ne se pose jamais en ces termes. Car ce n'est pas ainsi que nous raisonnons. Nous ne nous demandons pas, en général, pourquoi *quelque chose* existe, plutôt que rien, mais — ce qui est le vrai sens de cette question — pourquoi l'*univers* existe-t-il, au lieu de n'exister pas. Mais ce problème-là n'est aucunement un pseudo-problème, comme M. Le Roy le prétend, en niant par là que nous puissions nous élever à concevoir un Être nécessaire seul existant à l'exclusion de l'univers[2]. D'ailleurs, M. Bergson lui-même en convenait, dans une lettre adressée jadis au R. P. de Tonquédec : « L'argumentation par laquelle j'établis l'impossibilité du néant, écrivait-il, n'est nullement dirigée contre l'existence d'une cause transcendante du monde : j'ai expliqué, au contraire (pp. 299-301 et 323)[3], qu'elle vise la conceptien spinoziste de l'être. Elle aboutit

1. *L'Évolution créatrice*, p. 298.

2. *Le Problème de Dieu*, p. 94 : « Dieu s'impose, dit-on, pour expliquer qu'il y ait quelque chose plutôt que rien. On se pose donc la question suivante : pourquoi y a-t-il quelque chose? Fausse question. Car le néant est impensable ». Le contexte implique, semble-t-il, que ce qui est inconcevable, selon M. Le Roy, ce n'est pas seulement le néant absolu, mais le néant de l'univers.

3. De *L'Évolution créatrice*.

simplement à montrer que *quelque chose* a toujours existé. Sur la nature de ce « quelque chose » elle n'apporte, il est vrai, aucune conclusion positive; mais elle ne dit en aucune façon que ce qui a toujours existé soit le monde lui-même, et le reste du livre dit explicitement le contraire[1] ».

Restons-en pour le moment à cette interprétation. On dira peut-être que dans la question : « pourquoi l'univers existe-t-il? », l'appel à Dieu comme explication est implicitement contenu? Nous l'avouons : le sentiment de notre contingence et de la contingence de l'univers nous fait immédiatement passer à l'affirmation d'un Être nécessaire, et la question ne fait, au fond, que poser cette affirmation; faute du sentiment de la contingence universelle, jamais nous ne poserions une telle question[2]. De même, de Dieu, par rapport à lui-même, une telle question serait absolument impossible, radicalement absurde. Mais, il est clair qu'il ne s'agit pas là d'un cercle vicieux, ni d'une pétition de principe.

D'autre part, dès qu'on a conçu l'Être nécessaire, le néant de tout le reste devient pensable, non en soi, ce qui n'aurait aucun sens, mais du point de vue de l'Être nécessaire, en fonction duquel tout le reste s'explique, et sans lequel rien ne s'explique. L'idée de néant, dans ce cas, n'est rien d'autre que l'affirmation de l'absolue suffisance de Dieu, de la non-aséité de l'univers, de sa totale dépendance, « atteignant jusqu'au fond de l'être », par rapport à Dieu. En somme, notre raisonnement comprend, au moins implicitement, deux moments distincts : le premier consiste à affirmer que, puisque de l'être existe, un Être nécessaire existe; le deuxième pose que tout

1. Première lettre de M. Bergson au P. de Tonquédec, du 12 mai 1908, citée dans les *Études* du 20 février 1912, pp. 515-516.

2. C'est de la même manière que le sentiment de ma contingence individuelle est impliqué à l'évidence dans le doute par lequel débute la recherche philosophique. Sans cette contingence, ce doute serait inintelligible et impossible. Dans le moment même où je me demande si je suis, ce que je suis et ce que sont les choses qui s'offrent à la connaissance, je perçois implicitement à la fois l'insuffisance radicale d'un être qui ne peut se définir et s'expliquer que par un autre, et la nécessité d'un nécessaire et d'un absolu. Le raisonnement, d'ailleurs indispensable, ne fait que dérouler ou mettre en œuvre cette intuition fondamentale. Cf. G. Marcel, dans *l'Égile*, cahier 2, 1930, p. 80 : « Mon doute trahit la conscience que j'ai de ma propre contingence et — plus implicitement encore — de la gravitation secrète de mon être le plus intérieur à un *centre* et à un *milieu* absolu de l'être, non appréhendé certes, mais pressenti, où l'insécurité métaphysique de la créature trouverait enfin son repos ».

doit s'expliquer par cet Être nécessaire, lequel, étant nécessairement nécessaire, ne requiert aucune explication, mais s'explique par soi.

Or, M. Le Roy étend arbitrairement ce raisonnement à l'être créé, et de ce que quelque être est nécessaire (autrement dit, de ce que l'hypothèse du néant absolu et total est inintelligible), il conclut que le néant de l'*univers* est inconcevable. Or le *concept* de néant, au plus haut degré d'abstraction, n'est pas inintelligible. Sans doute, nous ne pouvons penser le néant que par référence à l'être. Mais il importe de distinguer entre l'objet pensé et la manière de le penser. Toute la difficulté, ici, ne peut venir que de l'oubli de cette distinction essentielle : on en vient alors à déclarer le néant impensable, parce que l'on ne voit pas que l'être sous lequel nous pensons le néant — au moyen d'une négation universelle — n'appartient qu'à notre mode de penser et non à l'objet lui-même. Maintenant, s'il s'agit, non plus du simple *concept*, mais de l'*hypothèse* d'un *néant absolu*, alors vraiment le néant est impensable, car il impliquerait l'inintelligibilité de l'être, si l'être ne peut, *de soi*, provenir du néant.

L'erreur de M. Le Roy est d'appliquer au concept de néant ce qui ne peut valoir que de l'hypothèse du néant, et non pas même de tout néant, mais seulement du néant absolu. Son raisonnement est donc doublement illogique : il y a, d'une part, passage indû de Dieu à l'univers, par application à ce dernier d'un raisonnement qui ne peut valoir que de Dieu, et, d'autre part, confusion de l' « inimaginabilité » du néant de l'univers avec l'inconcevabilité d'un tel néant. C'est là ce que j'ai nommé un calembour, un raisonnement purement verbal.

Maintenant, il serait difficile de nier que M. Bergson lui-même, dans *l'Évolution créatrice*, oriente dans le sens de M. Le Roy. Sa critique de l'idée de néant revient obstinément à l'imagination pour montrer que, à la place de ce que nous abolissons mentalement, nous substituons toujours autre chose — le vide ou le simple possible — à ce que nous nions. « L'existence, écrit-il, m'apparaît comme une conquête sur le néant. Je me dis qu'il pourrait, qu'il devrait même ne rien y avoir, et je m'étonne alors qu'il y ait quelque chose. Ou bien je me représente toute réalité comme étendue sur le néant,

ainsi que sur un tapis : le néant était d'abord, et l'être est venu par surcroît. Ou bien encore, si quelque chose a toujours existé, il faut que le néant lui ait toujours servi de substrat ou de réceptacle, et lui soit, par conséquent, éternellement antérieur... Enfin je ne puis me défaire de l'idée que le plein est une broderie sur le canevas du vide, que l'être est superposé au néant, et que dans la représentation de « rien » il y a *moins* que dans celle de « quelque chose ». De là tout le mystère[1] ». L'empirisme engendre beaucoup de mystères!

M. Bergson a certainement raison de déclarer absurde cette imagination et de montrer que « la représentation du vide est toujours une représentation pleine, qui se résout à l'analyse en deux éléments positifs : l'idée[2], distincte ou confuse, d'une substitution, et le sentiment, éprouvé ou imaginé, d'un désir ou d'un regret[3] », et que, par suite, « l'idée de Rien, si l'on prétend y voir celle d'une abolition de toutes choses, est une idée destructive d'elle-même et se réduit à un simple mot, — que si, au contraire, c'est véritablement une idée, on y trouve autant de matière que dans l'idée du Tout[4] ». — Soit. Seulement, ce raisonnement, tel que le présente M. Bergson, vaudra également de tout néant partiel et même l'idée du néant de l'univers deviendra, pour lui, une pseudo-idée. En effet, c'est uniquement, comme on l'a vu, au point de vue de l'imagination que M. Bergson se place : il montre que le néant est inimaginable et non pas, comme il le faudrait, que l'affirmation du néant absolu est, en soi, contradictoire, parce qu'il rendrait l'être inintelligible. Dès lors, comme tout néant, quel qu'il soit, même partiel, est *inimaginable* — ou ce qui revient à peu près au même, ici, *impensable par soi,* — on est conduit à déclarer absurde le néant de l'univers. C'est précisément ce que fait M. Le Roy.

Or, là est l'erreur, et elle suit très logiquement de l'argumentation bergsonienne. M. Bergson a dépensé une extrême ingéniosité à établir des évidences premières, mais au moyen

1. *L'Évolution créatrice*, p. 299.
2. C'est-à-dire l'*image* ou la représentation, comme M. Bergson vient de le dire. Dans tout ce texte, sous le mot *idée*, il faut entendre : *image*. Ce n'est que par cette substitution que le raisonnement prend un sens.
3. *L'Évolution créatrice*, p. 306.
4. *Ibid.*, p. 322.

d'un raisonnement qui le ramène droit à Parménide. Le néant est, par définition, inconcevable *en soi*, impensable, parce que la pensée ne peut porter que sur l'être, et, pour nous, penser le néant, cela revient à *penser quelque chose comme n'existant pas,* ce qui, du point de vue de l'imagination, qui est le point de vue bergsonien, est évidemment contradictoire. Mais que le néant soit impensable par soi ne prouve pas que le néant ne puisse pas être, — ou plutôt — car l'expression est encore contradictoire — cela ne prouve pas que tout l'être soit nécessaire. C'est pourtant à une conception de ce genre que devrait aboutir la dialectique de M. Bergson.

Mais, chez M. Bergson, ce n'est jamais Parménide qui a le dernier mot, et si surprenant que cela puisse paraître, toute cette argumentation sur « l'existence et le néant » n'est qu'une protestation contre l'éléatisme — sous la forme du spinozisme — et une apologie pour Héraclite. En effet, le fond de la pensée de M. Bergson est que commencer par le vide des origines métaphysiques, à la manière de Spinoza, aboutirait à une conception statique du réel, en tant que le passage du néant à l'être serait nécessairement le passage de l'absolu du rien à l'absolu du tout, c'est-à-dire à quelque chose de donné en une seule fois dans l'éternité, car le néant ne pourrait être pensé que comme l'idée totale de l'être, « essence logique ou mathématique, partant intemporelle », que l'être, survenant au néant, actualiserait d'emblée.

Conception absurde, c'est entendu. Mais quelle conclusion en tirer, selon M. Bergson? Celle-ci que l'on n'évitera de poser le problème des origines absolues, — *de originatione rerum radicali*, disait Leibniz, — c'est-à-dire d'imaginer un néant antérieur à l'être, que si l'on admet que l'Absolu lui-même est placé dans la durée : « une réalité qui se suffit à elle-même n'est pas nécessairement une réalité étrangère à la durée ». Alors, comme s'exprime M. Le Roy, nous n'aurons plus à chercher une cause de l'être, s'il est avéré que l'être lui-même *est* cause et principe.

Nous croyons que cette doctrine ne résout aucun problème. D'abord, l'Absolu peut être conçu comme éternellement réalisé hors de la durée, sans que rien nous oblige logiquement à le penser comme une conquête sur le néant. D'autre part, l'idée

de durée n'abolit pas le problème, tel que M. Bergson le pose. — Mais justement, dira-t-on, il se défend de le poser, il montre qu'il ne se pose pas et que c'est un pseudo-problème! — Erreur. Ce problème qui, en effet, ne se pose réellement pas, M. Bergson, quoi qu'il en ait, aboutit à le poser. Car la durée n'est pas principe d'explication. Si la dialectique n'aboutit qu'à la durée, elle n'aboutit pas. Ce prétendu principe (ou raison *première*) n'en est pas un. Cette réalité ne se suffit pas à elle-même, car la durée, étant succession, disons : passage de la puissance à l'acte, réclame une cause qui soit Acte pur. Si donc l'Absolu qui dure est conçu comme principe, nous sommes contraints de chercher la cause de ce principe, c'est-à-dire que, ou bien nous sommes au rouet, ou bien nous devons imaginer je ne sais quelle genèse de la durée, à partir du néant, ce qui est, pour M. Bergson, comme pour nous, l'absurdité capitale.

Tant il est vrai qu'il n'y a de solution du problème de l'être que par recours à l'Être nécessaire, existant par soi (*a se*), source et principe transcendant de l'être universel. En dehors de là, il faut en venir à placer la *puissance* avant l'*acte*, c'est-à-dire à rendre raison de l'être par le néant. C'est ce que fait Spinoza, c'est ce que fait Hamelin et c'est aussi ce que fait M. Bergson. Après avoir montré que l'erreur spinoziste consiste à concevoir les possibles avant l'être, lui-même finit par poser la puissance avant l'acte, car, de quelque nom qu'il l'affuble, si ingénieusement qu'il le décrive, cet Absolu qui dure « comme nous », encore qu'il soit « infiniment plus concentré et plus ramassé sur lui-même [1] », c'est la puissance ou le possible, et non l'Acte, c'est-à-dire l'Être. Sans doute M. Bergson réalise cette puissance, il actue le possible, sous le nom de *devenir*. Mais qu'est-ce autre chose que se donner gratuitement ce qui est en question? L'explication est illusoire, et quand, naguère, M. Jankélévitch remarquait que la doctrine bergsonienne avait avant tout pour fin d'éviter la ruineuse hypothèse d'un vide métaphysique originel [2], il soulignait involontairement, en

1. *L'Évolution créatrice*, p. 323.

2. Cf. *Revue de Métaphysique et de Morale*, avril-juin 1928, Supplément, p. 9 : « Nous croyons que le bergsonisme est beaucoup plus proche [...] d'une doctrine qui, comme celle de Spinoza, refuse de poser des possibles avant l'être et se détourne aussi bien d'un problème d'une création substantielle que de

même temps que le défaut à éviter, l'obstacle insurmontable où vient heurter le bergsonisme.

En effet, il est impossible de comprendre que le possible s'actue de soi, et par suite, le devenir, qui n'est que la somme des possibles successifs, lui-même possible global, ne peut être premier absolument : seul l'Acte pur peut l'expliquer et le réaliser. Faute d'Acte pur, nous devons donc admettre « le vide des origines métaphysiques », c'est-à-dire poser le néant au principe de l'être. Telle est la difficulté que rencontre la doctrine de l'*Évolution créatrice* et c'est très exactement celle même que M. Bergson signalait chez Spinoza.

Cette difficulté, d'ailleurs, existait aussi dans le système leibnizien, où la synthèse *a priori* part également du vide ontologique. Le « mécanisme métaphysique » qu'imagine Leibniz suppose à l'origine radicale l'univers des possibles ou des *prétentions à l'être*, qui luttent entre eux pour l'existence. De cette lutte, résultent le possible infini et l'actuation des essences qui lui sont coéternelles : celles-ci, par là, passent de l'état d'abstraction idéale à l'actualité, — non pas à l'actualité de l'être, car celle-ci procède de la volonté divine, mais à l'actualité du possible, dans l'entendement divin. En d'autres termes, les possibles existent d'abord en puissance, avant d'être possibles en acte. La puissance est donc antérieure à l'acte. C'est encore une conception de ce genre que l'on rencontre chez Hegel, comme chez tous les philosophes qui veulent déduire (ou expliquer) l'Être premier. Contre eux, la critique bergsonienne — ajoutons : aristotélicienne et thomiste[1] — est décisive : il est impossible de dériver l'être du néant, ou, si on le fait, c'est en hypostasiant le néant et en chargeant

l'idée d'une finalité anthropomorphique et transcendante. Le bergsonisme est, en effet, un refus de situer le problème de la vie et de la spiritualité dans le vide métaphysique des « origines radicales ». — On aurait quelque peine à accorder ce commentaire avec l'explication que M. Bergson donne de sa propre doctrine dans la lettre, citée plus haut, au R. P. de Tonquédec, où il déclare qu'il veut prendre le contre-pied de Spinoza. Ici, le bergsonisme est rapproché du spinozisme, interprété lui-même en un sens contraire à celui de M. Bergson. Nous croyons cependant que M. Bergson entend très correctement, sinon Spinoza, du moins les implications du spinozisme. Mais nous pensons aussi que M. Bergson se heurte à toutes les difficultés qu'il signale dans la doctrine de Spinoza.

1. Cf. notre ouvrage, *Essai sur les rapports de la pensée grecque et de la pensée chrétienne*, 1re partie, *Aristote et saint Thomas ou la notion de création*, pp. 2-79, Paris, Vrin, 1931.

cette hypostase paradoxale de tout l'être qu'il s'agit d'expliquer. Pétition de principe et défaut d'explication.

Mais si M. Bergson a bien vu la difficulté, il n'a pas réussi à l'éviter. Car, en actuant *a priori* la puissance et le possible sous les espèces du devenir infini, il ne propose qu'une solution verbale. La puissance, même réelle, n'est pas première : elle dépend de l'Acte purement acte, et le possible se fonde sur l'être qui le soutient et l'explique. Ainsi, ce qui est premier absolument, c'est l'Acte pur et l'Être nécessaire, et non le devenir. Placer le devenir à l'origine, ou, si l'on préfère, considérer le devenir comme le Principe, cela revient, au fond, à expliquer l'être par le néant.

II. Démonstration théorique et expérience religieuse.

M. Le Roy soulève, contre les preuves classiques de l'existence de Dieu, un certain nombre de difficultés qui ne portent pas sur leur valeur théorique, mais qui les atteindraient du point de vue de l'efficacité pratique : « Considérons, d'abord, écrit-il, les preuves classiques au point de vue de leur efficacité. A tout le moins, faut-il reconnaître qu'elles sont actuellement sans effet : elles ne convainquent personne parmi les philosophes d'aujourd'hui; même leur action sur la foule semble décroître de jour en jour; voilà un fait brutal, contre lequel ne peuvent rien les plus éloquentes protestations. Qui de nos contemporains se trouverait fondé à dire, après un sincère examen de conscience, que c'est pour de telles raisons qu'il croit en Dieu? A plus d'un, au contraire, ces raisons apportent gêne et obstacle, dans la mesure où ils pensent que la foi est liée à leur acceptation. Bref, ceux-là seulement les accueillent avec faveur, qui en réalité n'en ont pas besoin, parce qu'ils ont d'avance et autrement conclu; et encore, s'ils les accueillent, c'est surtout comme destinées à autrui, thèmes de prédication plutôt que bases de foi personnelle [1] ».

Nous croyons qu'il y a beaucoup d'équivoques dans ces observations. D'abord, on pourrait très légitimement contester le fait qu'avance M. Le Roy de l'impuissance où seraient les preuves classiques de convaincre personne parmi les philosophes modernes. Il est trop clair que, pour M. Le Roy, un

1. P. D., p. 78.

tel fait n'est universel que parce qu'il refuse — implicitement — la qualité de « philosophe » à quiconque admet la valeur intellectuellement contraignante des arguments classiques. On se rappelle, en effet, que ces arguments, selon M. Le Roy, « s'inspirent d'une philosophie périmée, désormais tombée en désuétude [1] ». Seulement, rien n'est plus arbitraire. La vérité est que nombre de philosophes, et qui comptent, avouent sans peine la valeur des preuves classiques. Mais passons.

Il est plus intéressant de rechercher quelles sont les sources de l'illusion de M. Le Roy. Il affirme que nos contemporains ne croient pas en Dieu pour les raisons que mettent en œuvre les preuves classiques. Or, si l'on interroge celui qui croit en Dieu sur les raisons de sa croyance, c'est toujours, sous une forme plus ou moins élaborée, à l'un des arguments classiques qu'il se réfère. Sans doute, la croyance en Dieu subsiste indépendamment de la considération actuelle et explicite des arguments rationnels. Mais lorsqu'il s'agit de justifier la croyance et de l'expliciter, alors inévitablement ce sont les preuves traditionnelles qui sont invoquées. C'est cette distinction qui peut expliquer la réflexion de M. Le Roy que ceux qui croient en Dieu accueillent les preuves classiques surtout comme destinées à autrui et comme thème de prédication. Le fait, en apparence, est exact, mais M. Le Roy l'interprète mal : il signifierait plutôt le contraire de ce que M. Le Roy veut en déduire. Il implique, en effet, d'une part, que le croyant, par sa vie religieuse, a dépassé le stade purement théorique et que l'argumentation rationnelle est devenue implicite, et, d'autre part, que la nécessité, soit de répondre aux objections de l'incroyant, soit simplement de convaincre autrui, en contraignant le croyant à expliciter les raisons de sa croyance, l'amène naturellement à proposer, sous une forme plus ou moins savante, les arguments rationnels comme les vraies bases de la croyance en Dieu.

Au fond, Pascal ne veut pas dire autre chose : « Les preuves de Dieu métaphysiques, écrit-il, sont si éloignées du raisonnement des hommes, et si impliquées, qu'elles frappent peu; et quand cela servirait à quelques-uns, cela ne servirait que

1. P. D., p. 18.

pendant l'instant qu'ils voient cette démonstration, mais une heure après ils craignent de s'être trompés [1] ». « Rien de plus juste », déclare M. Le Roy, et nous le redirons après lui, mais en un tout autre sens. Nous remarquons, en effet, que l'allusion est claire aux arguments cartésiens de l'existence de Dieu, dont la complication est extrême, comme aussi à la théorie de la mémoire irrationnelle, telle que l'exposent les *Regulae*. Or, il faut l'avouer, les arguments cartésiens laissent une impression de malaise, en ce qu'ils sont fort loin d'être accessibles à tous et que les « habiles » n'ont que trop d'occasions de soulever contre eux des difficultés. Aussi, quand on en a suivi le développement laborieux, peut-on craindre de s'être trompé. Mais les preuves classiques de Dieu sont plus simples, plus obvies, moins litigieuses et, encore que « métaphysiques », s'imposent, en leurs éléments essentiels, avec une force souveraine. Leur forme savante, destinée surtout à répondre aux objections ou à les prévenir, n'est pas la forme commune, celle qui agit immédiatement sur l'esprit et le détermine à la croyance. Celle-ci est telle que la croyance qui s'y appuie peut y trouver constamment une pleine sécurité, quelques difficultés que les dialecticiens s'efforcent d'élever contre elle. Voilà pourquoi les objections les plus subtiles et les plus captieuses contre les preuves de l'existence de Dieu, n'arrivent pas le plus souvent, chez le vrai croyant, à ébranler la croyance : le schéma simple et clair de la démonstration s'impose à l'esprit au delà et en dépit de toutes les apories des « habiles ». Aussi la plupart pensent-ils, en effet, que la croyance ou, comme dit M. Le Roy, en un terme impropre, la « foi » en Dieu, n'est pas liée à l'adoption de telle ou telle forme *savante* — c'est-à-dire dépendant d'une systématisation métaphysique particulière — des preuves de Dieu. Mais ils pensent d'autant plus fermement qu'elle est liée à la forme simple, commune, universelle, accessible à tous, de ces arguments. Ainsi, à notre avis, les faits psychologiques sont mal interprétés par M. Le Roy. Au fond, ils nous paraissent impliquer exactement le contraire de ce qu'il avance.

L'erreur de M. Le Roy — nous l'avons déjà signalée — vient

1. *Pensées*, Brunschvicg *minor*, n. 543, p. 570.

de la confusion constante qu'il établit entre démonstration théorique et expérience religieuse. « L'expérience religieuse, écrit-il, est décisive sur le peu d'importance réelle de la métaphysique savante en cette question. Elle nous montre, dans la vraie connaissance de Dieu, dans la substance vivante de la religion, tout autre chose que cette idéologie de la divinité à laquelle s'est artificiellement complue la pure spéculation théorique. Ce n'est pas à un besoin d'explication abstraite que répond principalement l'idée de Dieu. Voyons mieux les choses; regardons-les avant tout dans la vive lumière d'une observation concrète. Les preuves classiques ne correspondent guère à aucune réalité religieuse effectivement vécue [1] ». — Assurément, répondrons-nous, quiconque vit d'une vie profondément religieuse ne peut que trouver pâle et médiocre la pure connaissance abstraite de Dieu, telle que la réalisent les arguments rationnels. Mais il n'en reste pas moins que son expérience religieuse suppose, toujours présents, encore qu'implicites, les arguments rationnels qui prouvent l'existence de Dieu. Les preuves classiques ne correspondent pas *par elles-mêmes*, prises abstraitement, à une réalité religieuse effective. C'est vrai. Mais, cette expérience religieuse, les arguments rationnels la conditionnent d'abord et ensuite l'appellent et l'exigent comme leur suite logique et nécessaire. Sans fondements rationnels, au moins implicites, il n'y a pas de vie religieuse possible, tout comme, sans vie religieuse, l'assentiment intellectuel, la foi sans les œuvres, n'est qu'une croyance morte. Qu'est-ce à dire, sinon que l'un ne va pas sans l'autre, mais que abstraitement ces choses restent distinctes et ne doivent pas être confondues? L'expérience religieuse, la pratique effective, à plus forte raison, la vie surnaturelle, sont d'un autre ordre que l'argumentation rationnelle : celle-ci appartient à la raison théorique, l'expérience religieuse constitue le domaine de la pratique. Mais si la vie effectivement religieuse suppose et enveloppe la connaissance théorique, en la dépassant en richesse et en chaleur, la connaissance théorique, étant logiquement première et condition indispensable de l'expérience religieuse, vaut et tient par elle-même. C'est

1. P. D., p. 78.

pourquoi il est juste de dire que le problème de Dieu est vraiment un problème de spéculation intellectuelle : ce qui ne signifie aucunement que la connaissance théorique, étant une croyance morale, n'ait pas des conditions morales impérieuses, ni davantage qu'elle puisse se suffire à elle-même et que ce soit assez de connaître Dieu sans l'aimer et le servir. En somme, la spéculation, qui est nécessaire, si elle vaut théoriquement sans la pratique religieuse, ne peut être cependant pratiquement isolée ; la vie religieuse est inévitablement sous-tendue de convictions rationnelles, comme les convictions rationnelles exigent d'être cordialement et sincèrement vécues. Or, M. Le Roy confond les deux ordres, celui de la pratique et celui de la pensée, et cherchant à tort la *vie religieuse* dans la spéculation considérée abstraitement, il en vient, ne l'y trouvant pas, à nier la portée et la valeur propres de la spéculation.

C'est pourquoi il s'abuse grandement quand il s'imagine que la ruine des convictions rationnelles laisse subsister la croyance en Dieu. Si celle-ci subsiste, c'est que seule telle ou telle forme systématique ou scientifique des preuves rationnelles est mise en question : les arguments spéculatifs, sous leur forme simple et commune, conservent alors leur valeur fondamentale. Sinon, c'est-à-dire s'il s'agit vraiment d'un scepticisme rationnel, ce n'est pas seulement la croyance en Dieu qui est ébranlée, mais la vie religieuse elle-même qui fait naufrage.

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

AVANT-PROPOS 1

CH. I. **La Critique des Preuves Classiques.**

1. M. Le Roy et le magistère ecclésiastique 5
2. Les dangers d'une critique 10
3. Les postulats de M. Le Roy 11
4. L'argument du mouvement 14
5. L'argument de la causalité 18
6. Le nominalisme de M. Le Roy 22
7. La méthode d'analogie 26
8. La notion d'*Être nécessaire* 29
9. L'argument de la contingence 36

CH. II. **La Preuve par la Réalité morale.**

1. Les raisons d'une substitution 45
2. La preuve classique par les aspirations infinies 50
3. L'agnosticisme fondamental de M. Le Roy 55
4. La nouvelle preuve par la réalité morale 59
5. Un vocabulaire litigieux : l'évolutionnisme panthéistique 63

CONCLUSION 73

APPENDICE I. **La Critique Bergsonienne de l'idée de néant** 75

APPENDICE II. **Démonstration théorique et expérience religieuse.** 83

CE CAHIER II DU VOLUME VIII DES « ARCHIVES DE PHILOSOPHIE » A ÉTÉ ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 10 JANVIER MCMXXXI PAR FIRMIN-DIDOT AU MESNIL, POUR GABRIEL BEAUCHESNE A PARIS.

3044

231.11
J593

JOLIVET, REGIS
AUTHOR

A La Recherche de Dieu
TITLE

DATE LOANED	BORROWER'S NAME	ROOM NUMBER
	STORAGE - CBPL	

3044